Von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange.

Nebst Beilagen.

Von
Christian Weiß.

Leipzig 1812,
in Commission bei F. C. W. Vogel.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede.

Nachdem ich im vorigen Jahre die Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele herausgegeben hatte, fühlte ich das Bedürfniß, ihnen einige Zusätze oder Beilagen nachfolgen zu lassen, hauptsächlich um mich über das Verhältniß der Psychologie zur Philosophie etwas ausführlicher und zusammenhängender, als es in jenem Buche füglich geschehen konnte, zu erklären. Ich war noch unentschieden über die Art und Weise, wie ich meinen Vorsatz am schicklichsten ausführen möchte, als die Schrift des Herrn F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung erschien. Der Inhalt dieses höchst interessanten Buches bestimmte mir sogleich, was ich zu thun hätte,

und es entstand die gegenwärtige Abhandlung. Die beiden Theile, in welche sie zerfällt ist, sind durch den gewählten Titel angedeutet; und da der erste bloße Darstellung der religiösen Uiberzeugung, der andre mehr wissenschaftliche Nachweisung der Gründe derselben enthält, so wird sich dadurch auch einige Verschiedenheit des in beiden gehaltenen Tones rechtfertigen lassen. Die erste Beilage wurde durch den Inhalt der vorausgehenden Abhandlung von selbst herbeigezogen; die zweite konnte nicht wegbleiben, wenn die anfängliche Absicht erreicht werden sollte, den Sinn einiger Lehren aus den Untersuchungen über die Seele deutlicher zu erläutern.

Im übrigen spreche die Schrift für sich selbst. Meine Leser und Beurtheiler werden in ihr hoffentlich das Streben nach Wahrheit, und insbesondere bei Berührung entgegengesetzter Ansichten die Entferntheit von allem Persönlichen, als welches dem Gedeihen der Wissenschaft überall nur hinderlich ist, nicht verkennen. Ja ich würde es kaum nöthig finden, diese letzte Bemerkung ausdrücklich zu machen, wenn nicht ein mir sehr

unerwartetes Ereigniß in der neuesten Geschichte der Philosophie dieselbe von mir zu fordern schiene. Ich rede von der Schrift Schellings gegen Jacobi.

Erst vor wenigen Wochen, als die Ausarbeitung der gegenwärtigen Schrift und der ersten Beilage bereits vollendet, und der Druck beider ziemlich weit vorgerückt war, kam mir „F. W. J. Schellings Denk„mal der Schrift von den göttlichen Din„gen ꝛc.“ zu Gesicht. Ich hätte gern die der Wissenschaft schuldige Rücksicht auf dieses Buch genommen; allein es war dazu, wenn nicht bereits Geschriebenes und Gedrucktes umgearbeitet werden sollte, wozu die Zeit fehlte, zu spät. Ich versichere daher nur, daß alles, was sich in den hier folgenden Bogen auf Jacobische oder Schellingische Lehren bezieht, geschrieben worden ist, ehe ich von der Existenz des Schellingischen Denkmals oder von seinem Inhalte wußte. Wenn daher auch die gegenwärtige Schrift manches enthalten sollte, was, wenn schon nicht in dieser Absicht zu Papiere gebracht, doch zur Berichtigung einiger zwischen HH. Jacobi und Schelling verhandel-

ten wissenschaftlichen Streitpunkte dienen könnte; so ist sie doch, als ein Ganzes für sich, durchaus als unabhängig von dem persönlichen Streite zu betrachten, der jetzt von H. Schelling gegen Jacobi auf eine wahrlich nicht erfreuliche Weise erhoben worden ist.

Auch mag dieses Streites der Person gegen die Person immerhin von mir nicht gedacht werden, wie nahe er auch mit dem Urtheile, welches ich über Jacobi's Geist und Lehre gefällt habe, zusammenhängt. Für Jacobi, den Menschen, den Schriftsteller, den Denker, wird Jacobi selbst sprechen, und es wird ihm an Stoff zur Rechtfertigung — wenn auch nicht einzelner Worte, doch ihres Geistes und ihrer Absicht im Ganzen, — gewiß nicht fehlen; davon bin ich nach aufmerksamer Durchlesung der Schellingischen Streitschrift, und nach wiederholter Erwägung der daselbst angezogenen Stellen aus dem Buche von den göttlichen Dingen, fest überzeugt. Jacobi's Sache zu vertheidigen, wäre mir wohl ein angenehmes Geschäft; allein, abgesehen davon daß Andre es vielleicht auch und besser thun werden, so hat es mit Rechtfertigung der Sache, für

welche Jacobi trefflich redet, sofern sie in der gegenwärtigen Schrift nicht schon enthalten ist, wohl auch weniger Eile; ja es scheint sogar Pflicht, dieses Geschäft nicht zu übereilen, sondern theils den zuletzt Angeklagten erst selbst zu hören, theils auch die Erscheinung des Werkes abzuwarten, welches Herr Schelling Seite IV. der Vorrede zu seinem Denkmale ankündigt.

Indessen glaube ich meinen Lesern sowohl als mir selbst schuldig zu seyn, einiges zu erwähnen, wodurch die Schellingische Streitschrift mit dem Inhalte der gegenwärtigen Schrift, und namentlich mit der ersten Beilage zu derselben, in zu nahe Berührung tritt.

1) Zuerst die allgemeine Erklärung, daß ich von den in diesen Bogen enthaltenen Behauptungen, welche ich nach aufmerksamer Durchlesung des Schellingischen Denkmals einer erneuerten Prüfung unterworfen habe, keine zurücknehmen kann.

2) Der zwischen Jacobi und Schelling ausgebrochene Streit würde, sofern er Gegenstände der Philosophie betrifft, leicht auf andre Weise haben angefangen werden kön-

nen, wenn H. Jacobi mehr auf psychologische Untersuchung der Grundbegriffe und Grundansichten des Schellingischen Systemes eingegangen wäre, und wenn H. Schelling bei den angegriffenen Stellen aus Jacobi's Buche seinen Gegner nach dem Sinne beurtheilt hätte, welchen derselbe mit den von ihm gebrauchten Worten offenbar und bekannter Maaßen verbindet.

3) Dieses erste Gesetz der Hermeneutik, die Worte eines Schriftstellers nach dem Sinne zu erklären, in welchem er sie gebraucht hat, beobachtet H. Schelling gegen Jacobi größtentheils nicht, und daher erscheinen Jacobi's Lehren und Behauptungen in dem Schellingischen Denkmale fast durchgängig entstellt. Zum Beispiel: a) Das Wort Atheismus ist von H. Schelling durchgehends so gedeutet, als ob Jacobi darunter eine Lehre verstände, welche zu beweisen suchte, daß Gott nicht sey, (Seite 38, 42, 122 fg. und a.) da doch Jacobi darunter eine Lehre versteht, welche das nicht lehret was wahrhaft Gott ist, sondern Gott etwas nennet, was in Wahrheit (d. h. der Vernunft gemäß) nicht so heißen kann. — b) Wenn

H. Schelling S. 44. Jacobi sagen läßt, daß „alle Wissenschaft zur Gottesleugnung führe,“ oder S. 118. den Jacobischen Satz, (nicht „Grundsatz,“) anführt, „daß die Philosophie wesentlich atheistisch sey,“ (mit diesen Worten steht dieser Satz nicht in Jacobi's Buche;) so bleibt dabei ganz unerwähnt, daß Jacobi in jenen Stellen die Wissenschaft überhaupt und die Philosophie insbesondere blos in so fern betrachtet, als sie Producte des Verstandes sind, des Verstandes nämlich als eines untergeordneten Vermögens, und im Gegensatze mit der Vernunft; daß H. Schelling im Gegentheile den Verstand der Vernunft überordnet, mithin der Wissenschaft und der Philosophie alles das beilegt, was Jacobi von ihnen leugnet; jeder nach seinem Sprachgebrauche. Wo aber solche Verschiedenheiten der Ansicht unerörtert bleiben, da wird Verwirrung erregt, und der Streit, den man anfängt, kann nie geschlichtet werden. — c) Wenn H. Sch. sagt, S. 42: „So wie die „Philosophie an den bloßen Glauben verweist, verliert sie sich in's allgemein-„menschliche;“ so ist dieß entweder der Glaube nicht, welchen Jacobi als die höch-

ste Art menschlicher Uiberzeugung aufstellt, sondern etwa der gemeine Glaube an die Objectivität sinnlicher Wahrnehmung, oder der Glaube an historische Berichte und dergleichen; oder H. Schelling hat damit, das Allgemein-menschliche in edlerer Bedeutung verstanden, Jacobi's eigene Uiberzeugung ausgesprochen: denn des Glaubens können (nach Jacobi) unstreitig alle Menschen theilhaftig werden, der Philosophie aber, (nach Jacobi und Schelling, jedoch aus verschiedenem Grunde nach jedem,) allerdings nicht alle. — d) H. Schelling redet S. 47. in Beziehung auf Jacobi vom „Aufgeben des Verstandes." Dieß trifft nicht; denn nach Jacobi ist der Verstand, die Denkkraft, in dem Gebiete der Philosophie nur unterzuordnen, nie bei Seite zu legen; die Naturwissenschaft aber, welche Jacobi von der Philosophie trennet, ist sein eigenthümliches Gebiet. Auch hatte Jacobi Lessingen keineswegs zugemuthet, den Verstand aufzugeben; in demjenigen aber, was dem Verstande wirklich zugemuthet wurde, stimmte Lessing mit Jacobi mehr überein, als man nach H. Schelling glauben sollte; s. S. 29 fgg. des Buchs über die Lehre des

Spinoza. — e) Zur Widerlegung des Jacobischen Satzes, S. 136. daß der Beweisgrund nothwendig über dem sey, was durch ihn bewiesen werden solle, hält sich H. Schelling blos an die bildliche Bedeutung des Wortes Uiber, und lehrt, daß der Grund eines Hauses nicht über, sondern unter dem Hause sey, (S. 70,) daß ferner die Zahl 3, nach Jacobi, nicht allein höher, sondern auch mehr seyn müsse als 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen (S. 69). Man weiß nicht, ob H. Schelling nicht eingesehen hat, oder nicht hat einsehen wollen, daß es ganz gleichgültig ist, dasjenige, woraus eine Wahrheit folgt und erkannt wird, das Tiefere oder das Höhere, Grund oder principium, αρχη, zu nennen. — f) S. 57. referirt H. Schelling, Jacobi habe in dem Briefe an Fichte geschrieben, (S. 2 und 5,) „Fichte sey der wahre Messias der Vernunft." Allein in den beiden citirten Stellen steht geschrieben: „Messias der speculativen Vernunft." Dieses Beiwort, welches den ganzen Sinn des Satzes verändert, läßt H. Schelling in seinem Denkmale weg. Daß Jacobi aber das Wort, Vernunft, in sei-

nen früheren Schriften anders gebraucht hat, als in seinen neuern; welche historischen Gründe dieß habe, und in wie fern es zu tadeln sey oder nicht: dieß zu erörtern war, wie es scheint, gar nicht Herrn Schellings Absicht.

Diese Beispiele erweisen auf das wenigste soviel, daß H. Schelling gegen Jacobi dasselbe unterlassen hat, was er S. 204. diesem in Beziehung auf sich unterlassen zu haben vorwirft: sich in die Denkungsart des Andern zu versetzen. „Der für Wahrheit „streitende Kämpfer sucht seinen Gegner stark „zu machen, ihm noch Gründe zu leihen, „wenn er keine hat." So sagt H. Schelling a. a. O. selbst. Und dennoch thut er weder das eine noch das andre, und zwar nicht blos in einem Streite über die wichtigsten Gegenstände, sondern auch in Beziehung auf eine Schrift, welche offenbar in vielen Stellen ihre Ausdrücke nicht mit logischer Präcision gewählt hat.

4) Die Bedeutung, welche in der Wissenschaft mit den Wörtern Verstand und Vernunft zu verbinden sey, wird von H. Schelling berührt, wiewohl nicht in dem wis-

senschaftlichen Theile seiner Streitschrift, sondern erst in der angehängten „allegorischen Vision," Seite 138 bis 144. Sollte hierüber etwas ausgemacht werden, so mußte es durch psychologische Analyse geschehen. Allein von dieser ist nichts zu finden. H. Schelling erklärt die Vernunft, ohne weitere Nachweisung, für das „allgemein-menschliche und unpersönliche;" (letzteres wahrscheinlich nur, um Jacobi zu widersprechen, welcher behauptet hatte, daß Vernunft ohne Persönlichkeit ein Unding sey; in wiefern übrigens beides Hrn. Schelling gar wohl eingeräumt werden könne, ist aus der gegenwärtigen Schrift zu ersehen.) Ferner sagt H. Schelling S. 143: „In allen Sprachen, „allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt; Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; „wie vielen aber Verstand? — Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schlechtes Lob; ein verständiger aber ein größeres „als Sie denken; ein vernünftiges Weib „dagegen ist ein köstlich Ding, ein verständiges aber, wenn sie sonst nichts ist, ein gar „zweideutiges." Und so weiter urgirt H. Schelling das genus femininum des deut-

schen Wortes Vernunft, zum Vortheil des genus masculinum des (doch wieder nur deutschen) Wortes Verstand. Halte dieß für Widerlegung oder Berichtigung, wer kann! — Das Resultat ist, S. 144: „Er-„leuchteter Verstand ist Geist, und Geist „ist das Persönliche, das allein Thätige „des Menschen, was allein auch geistliche „Dinge versteht." Nun giebt es aber bekanntlich nicht nur Weingeist, sondern auch böse Geister; mithin kann, nach H. Schelling, das beste was der Mensch hat, auch böse seyn, und bekanntlich sind unter den Bösen diejenigen, welche den meisten Geist haben, die schlimmsten. Woher mag nun der Mißgriff in der deutschen Sprache kommen, daß sie in keinem Falle eine böse Vernunft nennt, sondern anstatt ihrer blos Unvernunft? —

5) Endlich die Psychologie wird von H. Schelling auch erwähnt, und zwar ebenfalls nur in der „allegorischen Vision," S. 181 bis 185. Ein Psycholog nämlich thut in H. Schellings Traume, (so nennt dieser seine Vision selbst S. 215,) Jacobi den Vorschlag, „den Salto mortale anzubringen, den

er schon Lessingen gerühmt, und dessen Erfolg man bis jetzt immer vergeblich zu sehen gehofft habe," (S. 181,) um damit über einen eingebildeten Graben zu gelangen, welcher ihn hindere, sich auf den eigentlich philosophischen Standpunkt zu versetzen. Weiter thut die Psychologie nichts für H. Schellings Sache, ja der größte Theil der Philosophen in jener Vision ist mit dem von dem Psychologen gethanen Vorschlage unzufrieden. — Für Leser, welche mit Jacobi's Schriften und Denkart weniger vertraut sind, nur folgende Bemerkung. Den im Gespräche mit Lessing, (Ueber die Lehre des Spinoza, neue Ausgabe, S. 27,) genannten Salto mortale hatte Jacobi längst gethan; er war es, der ihm schon damals zu seiner eigenthümlichen Uiberzeugung von göttlichen Dingen verholfen hatte; sein von H. Schellings Psychologen noch immer nicht gesehener Erfolg ist also die ganze Lehre Jacobi's von Gott und göttlichen Dingen selbst; und es ist ein psychologischer Anachronismus von ganz eigner Art, wenn der Psycholog des Traumes von jenem Salto als einem erst jetzt a n z u b r i n g e n d e n redet, ohne auch von irgend einem der umstehenden Philosophen darüber zurecht gewiesen zu wer-

den. Uibrigens gehört jener Salto keinesweges in das Gebiet der Psychologie; sondern wenn Jacobi auf dem gewöhnlichen Wege der Wissenschaft zu seinen höchsten Uiberzeugungen gelangt wäre, so würde ihm jener Salto, psychologisch betrachtet, dasselbe gewesen seyn, was in der gegenwärtigen Schrift als Uibergang der Psychologie zur Philosophie beschrieben worden ist. — Man sieht hieraus, daß vor der Hand, wenn H. Schelling Psychologie nennt, und wenn in den folgenden Abhandlungen ihrer gedacht wird, dieß zwei ganz verschiedene Dinge sind.

Soviel über das von H. Schelling gesetzte Denkmal, um des Buches willen, welches ich hier dem wissenschaftlich gebildeten Publicum übergebe. Was außer dieser nächsten Beziehung lag zu erörtern, bleibe für jetzt Andern überlassen.

Noch erhalte ich, indem ich dieses schreibe, das deutsche Museum von Fr. Schlegel, und die in dem ersten Hefte desselben befindliche Beurtheilung der Jacobischen

Schrift. Ich kann nicht umhin, in Beziehung darauf meine Leser zu genauer Vergleichung der von H. Schlegel gefaßten Ansicht der Jacobischen Philosophie mit demjenigen einzuladen, was in der ersten Beilage zu der gegenwärtigen Schrift über denselben Gegenstand bemerkt worden ist. Eine „Theorie der Offenbarung" zu geben, wär wohl in keiner Bedeutung Jacobi's Absicht in dem Buche von den göttlichen Dingen. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung, (Seite 81. des deutschen Museums,) ist ebenfalls nach Jacobi nicht ein Gegensatz für die Philosophie, am wenigsten der wichtigste und entscheidendste; denn was Jacobi in jenem Buche Offenbarung nennt, gehört nur zu der von H. Schlegel unterschiedenen zweiten Art derselben, liegt also innerhalb der Vernunft, und kann und soll die Philosophie nur erst, durch Vernunft selbst, zu demjenigen machen, was sie zu werden bestimmt ist. Uibrigens thut H. Schlegel sowohl Jacobi Unrecht, als auch der Wahrheit Eintrag, wenn er die innere Offenbarung blos als eine Offenbarung des Gefühles beschreibet; man kann nicht anders als dafür halten, daß eine aus solcher Of-

)(

fenbarung hervorgehende Philosophie auch blos eine Gefühlsphilosophie, (s. die folgende Schrift S. 182,) ein nichtiges Wesen seyn werde. Wenn aber H. Schlegel überzeugt ist, daß die Offenbarung durch die Natur und die innere (des Gefühles) erst durch die dritte, positive Offenbarung Haltung, Festigkeit und Zusammenhang gewinnen, (S. 83,) so scheint dieß zum Theil an einer, bei Vielen nicht ungewöhnlichen, Verwechselung der Vernunft mit dem bloßen Gefühle, mithin an dem Mangel einer gründlichen und erschöpfenden Theorie der Vernunft zu liegen. Die Grundzüge zu einer solchen enthält die gegenwärtige Schrift, und die frühere, mit welcher sie in Beziehung stehet. So lange das, was die Sprachen Vernunft nennen, für ein Vermögen besonderer Activität gehalten wird, können jene Irrungen und Verwechselungen nicht unterbleiben. Jacobi kämpft, (nach H. Schlegel, S. 80,) gegen alle Vernunftsysteme überhaupt, nur in so fern unter Vernunft ein blos theoretisches Vermögen, nämlich der sich selbst überfliegende Verstand, gedacht wird. Der Grund und Ursprung des Irrthums liegt in der Vernunft, (S. 92 fg.) nur nach

derselben, zu eng gefaßten, Wortbedeutung. Es wird, auch nach berichtigtem philosophischen Sprachgebrauche, immer noch etwas anerkannt werden, welches „höher ist als alle (menschliche) Vernunft;" allein dasselbe wird auch höher seyn, als aller menschliche Verstand, (S. 96,) und dennoch nicht zu hoch für die Uiberzeugung des Verstandes und für den Glauben der Vernunft. Die Gründe, aus welchen H. Schlegel „den Verstand für das Höhere, Frühere und ursprüngliche, die Vernunft hingegen für den in der Ichheit befangenen Verstand" erklärt, sollen an einem andern Orte ausführlicher gewürdiget werden. Wohl aber kann man mit Herrn Schlegel darin übereinstimmen, daß (nach S. 98.) die Philosophie weder für bloße Wissenschaft noch für bloße Kunst, sondern zugleich und vor allen andern, nämlich was den Act ihrer Erwerbung anlangt, eine Tugend sey.

Naumburg an der Saale,
den 25. März 1812.

Christian Weiß.

Druckfehler.

Seite 168, Z. 14. statt: um, lies: nun.
" 184, " 10. " Wissenschaf l. Wissenschaft.
" 188, " 4. v. u. nach dem ; fehlt).
" 193, " 3. v. u. vor nicht fehlt ein —
" 198, " 3. v. u. st. dies l. dieß.
" 199, " 7. st. direkter l. directer.
" — " 19. st. des Vernunft l. der Vernunft.
" 209, " 8. st. 71. l. 171.
" 223, 1. v. u. nach Freiheit, setze ".

Einige unbedeutendere Versehen wird der Leser leicht selbst verbessern.

Von dem
lebendigen Gott,
und
wie der Mensch zu ihm gelange.

„Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott; nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch.“ Mit diesen Worten Jacobi's *) beginne diese Schrift. Wenn es uns gelingt, die Wahrheit beider Sätze in ihr volles Licht zu stellen, und jedem möglichen Mißverständnisse zu begegnen, welches der Anerkennung derselben, und mithin der Ausgleichung der entgegengesetztesten Lehren über die heiligste Angelegenheit des Menschen, bei Manchem auch jetzt noch im Wege stehen könnte; so haben wir unsere Absicht erreicht, und dürfen mit unserer Arbeit zufrieden seyn.

*) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 182.

„Das Ebenbild eines lebendigen Gottes ist der Mensch; sein vollständigstes Ebenbild in der uns bekannten Welt. Er ist es nicht durch seinen Sinn oder Verstand, nicht durch alles, was Natur oder endlich in ihm genannt werden mag; er ist es durch seine Vernunft. Vernunft ist nur einmal, so weit unser Blick reichet, vorhanden, im Menschen; und diese allein stellt das höchste, unendliche Leben zwar nur endlicher Weise, aber dennoch wahrhaft dar. Der vernünftige Mensch ist der menschgewordene Gott. Nur aus der Vernunft also wird Gott wahrhaft erkannt; ihn aus dem, was nicht Vernunft hat, erkennen zu wollen, ist selbst Mangel an Vernunft. Die Natur lehrt nur Allmacht kennen, die Vernunft Weisheit und Güte. Die Natur zeuget wohl auch von dem Geiste, und das Sinnliche und Endliche verkündiget ein Uibersinnliches und Unendliches wohl auch; aber die Vernunft füget zu den Offenbarungen der Natur erst Würde und Heiligkeit, und in der Vernunft ist mehr als Natur."

„Allein die Vernunft ist in dem Menschen; die Offenbarung Gottes in ihr kann daher nur

eine menschliche seyn. Das Gegenbild kann dem Urbilde nie gleichen. Gott bleibt ewig außer und über der menschlichen Vernunft, so wie außer und über der erkennbaren Natur; Er wird von der Vernunft nur im Bilde geschaut und bezeichnet. Und dennoch ist die Vernunft Seiner gewiß; gewiß seines wahrhaftesten Wesens, und nicht blos des Bildes, welches sie sich von ihm machet, oder der bildlichen Wahrheit desselben. Der Mensch denket Gott nur menschlicher Weise; aber tiefer und unvertilgbarer als alles Denken und alle Wissenschaft ist die Gewißheit des Glaubens in seine Brust gelegt; von dem Glauben lernet die Wissenschaft, durch ihn wird sie geheiligt."

So verstehen und deuten wir die Worte Jacobi's. Wie nun aber die menschliche Vernunft Gott wahrhaft erkennen möge, da sie ihn nur menschlich erkennen kann; wie das Unaussprechliche wahr bleiben möge, auch wenn es ausgesprochen wird: dieß ist unsers Bedünkens noch nicht so klar in jeder Beziehung auseinandergesetzt worden, daß die Abwege von der richtigen Einsicht bei je-

dem Schritte mit der erforderlichen Bestimmtheit wahrgenommen werden könnten. Wir hoffen daher, daß ein Beitrag dazu, mit Gewissenhaftigkeit aus aufrichtigem Herzen gegeben, nicht ungern werde aufgenommen werden von denen, zu welchen wir reden.

I.

Zuvörderst aber bekennen wir Ihn selbst, so wie wir durch Vernunft Seiner gewiß worden sind, und so wie wir es meinen, wenn wir in dem Herzen Ihn verehren und mit dem Munde Ihn zu nennen wagen.

Es ist ein Gott! Die Welt besteht durch das Walten allmächtiger Vernunft, Weisheit und Güte. Durch diesen höchsten Geist ist und bewegt sich die Materie, durch denselben Geist lebt das Thier und der Mensch. Die Natur, so wie sie von uns als der Inbegriff des Endlichen gedacht wird, und die menschliche Vernnnft, welche mehr ist als bloße Natur, beide sind durch Gott was sie sind, und ohne ihn wären sie weder Vernunft noch Natur. Und überall waltet jener Geist der Vernunft, der Weisheit und Güte. Es ist eine Vorsehung. Gott bekennen und eine Vorsehung glauben, ist eins und dasselbe. Blindes Schicksal und geistloses Ungefähr, jenes wie dieses ist Wi-

derspruch in dem Munde oder Lästerung in dem Herzen dessen, welcher sagt, daß er Gottes gewiß sey. Gott bekennen heißt Religion haben, und umgekehrt. Religion aber ist die Weltansicht aus dem Standpunkte der Vernunft des Herzens; dieselbe Ansicht, übergetragen auf den Standpunkt der Vernunft des Verstandes, wird Philosophie. Religion ist älter als Philosophie, darum dienet ihr diese. Die Religion kann nicht ohne Gott seyn; die Philosophie soll es nicht, so wie die wahre Philosophie es auch nicht ist. Uiberall wo die endliche Vernunft wirket, da suchet und findet sie auch, sich selbst nicht entstellend, das Walten des höchsten Geistes voll unendlicher Vernunft, Weisheit und Güte.

Es ist ein lebendiger Gott! Nur Gesetze anerkennen in allem, was ist und geschieht, nur Ordnung und Einrichtung, nur ein Seyn der Welt auf die von dem Menschen als verständig und heilsam gedachte Weise, dieß giebt noch keine Religion. Immerhin magst du jene Gesetze und Einrichtungen mit den Ideen deiner Vernunft in Uibereinstimmung finden; dadurch, daß du sie vergöttlichest in dir, werden sie noch nicht Gesetze und Einrichtungen Gottes. Sie sind todt in sich, und ihre Unendlichkeit hat erst in der Endlichkeit deiner Denkkraft ihr Leben empfangen.

Dein Gott kömmt erst in dir zum Bewußtseyn, und dennoch auch dadurch nicht zu sich selbst. So lange du nicht festiglich glaubest, daß die Ordnung des Seyns ein Leben habe in sich, so lange bist du Götzendiener, und Religion ist ferne von dir. Nenne daher Gott nicht die bloße Weltordnung; selbst durch den Zusatz, daß sie eine moralische Weltordnung sey, vermagst du nicht eigenes Leben in ihr zu erwecken. Nenne ihn nicht die All-Einheit oder das innerste Seyn der Natur; du preisest sonst, was nicht durch sich selbst lebet und ist, und erhebst die Form über das Wesen. Oder ist dir die moralische Weltordnung selbst ein Lebendiges? Trägt die All-Einheit der Dinge sich selbst mit eignem, freiem Leben eben so, wie sie den Inbegriff des Endlichen träget? — Wenn dieß ist, (und wir glauben gern, daß du es so denkest und meinest,) warum verdunkelst du dir dann selbst die Wahrheit, die du erkannt hast? Lebendige Ordnung ist mehr als Ordnung, lebendiges Gesetz höher und mehr als Gesetz. Gieb Gotte, was Gottes ist. Bekenne es frei, daß Er es sey, von dem alles ausgeht und in dem alles lebet, nicht Sie, die bloße Form seines Werkes, nicht Es, das geschlechtslose Wort, das lebenlose Seyn. Und vermagst du es denn, der höchsten Ordnung und Einheit des Weltalls eigenes Leben beizulegen, ohne

zugleich dieses Leben als den innern Grund jener Ordnung und Einheit zu erkennen, ohne zu sagen, daß sie sein Werk sey? Du täuschest dich, wenn du es anders auslegst, und mühest dich nutzloser Weise. Denn aus der Ordnung und Einheit lockst du kein Leben hervor, es liege denn schon in ihr verborgen; wohl aber wird von dem höchsten Leben die Ordnung und Einheit stammen können, denn das höchste Leben ist vernünftig und frei, und das Werk göttlicher Freiheit kann kein anderes seyn, als die Harmonie der durch Ordnung und Einheit gebundenen Schöpfung. Laß also ab von unnützer Wortwendung; bekenne mit uns, was höher ist als göttliches Leben, bekenne den lebendigen Gott!

Das Leben mit Vernunft ist frei, haben wir gesagt; darum verehren wir in Gott, dem Lebendigen, die höchste Freiheit. Es besteht aber die vollendete Freiheit darin, ganz Grund zu seyn von sich selbst, so wie von jedem seiner Werke, durch und durch. Und wenn wir nun erwägen, wie keine endliche Vernunft ihr Leben und Wirken aus sich selbst nimmt, wie sie in keinem Falle den Grund ihrer Handlungen in sich allein antrifft; so tragen wir kein Bedenken, Gott den allein wahrhaft Lebendigen, und in seinen Werken den allein wahrhaft Freien zu nennen. Denn in ihm allein

ist der zureichende Grund für das gesammte endlose Seyn, im Einzelnen wie im Ganzen. Jedes endliche Wesen ermangelt dieses Begründetseyns in sich, welches die einzige wahre Selbstständigkeit ist; es blickt daher außer sich, die Erfüllung seines Wesens in einem andern suchend, bedürfend; und es findet das Gesuchte in der Zeit welche vor ihm war, es findet eine Ursache seines Daseyns. Aber jede so gefundene Ursache bedarf derselben Stütze, wie jene war, welche das durch sie zeitlich Bewirkte von ihr erwartete; und so ins Unendliche. Uiberall nur ursachliche Verkettung des endlichen Seyns, nur tausendfache Einzelnheiten tausendfach gehalten von andern; nirgends ein sich selbst Bedingendes, Bindendes, außer in dem Unendlichen, in Gott. Hier beten wir an vor Dem, der das Genügen hat in ihm selber, und alle Dinge träget und hält. Nicht den letzten Grund des Seyns wollen wir Gott nennen; wir ziehen ihn dadurch nur herab in die Zeit, welche selbst durch Gott ist, und er wird in unserer Vorstellung zu nicht mehr als zur ersten Ursache aller Dinge. Gott aber stehet nicht oben an in einer Reihe von Ursachen und Wirkungen, oder in einer Reihe sogenannter Gründe und Folgen; er ist der einzige Grund für alles, was ist, war und seyn wird; er ist es nicht einzeln für Einzelnes, sondern als

Einer für das Ganze, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Alles in Allen.

Und so gewiß Gott als der einzig zureichende Grund der Welt nur durch Freiheit gedacht werden kann, so gewiß haben auch alle Gesetze der Natur und des endlichen Geistes, so gewiß hat die ganze Nothwendigkeit, mit welcher jene Gesetze gebieten und herrschen, den Grund ihres eigenen Wesens in der göttlichen Freiheit. Wer Nothwendigkeit an die Spitze des Wirklichen stellet, der kennet Gott nicht, und hebt zugleich auch die Freiheit des Menschen, das heißt aber, die Möglichkeit der Tugend auf. Die schaffende Freiheit Gottes erscheint in dem Geschaffenen als Nothwendigkeit, denn dieses verhält sich zu jenem, wie die Folge zu ihrem Grnnde. Darum, wo in dem Geschöpfe selbst Freiheit wäre, als innigere Einheit des Begründeten mit seinem Grunde, oder als fühlbarere Gottesnähe: da wird doch diese Freiheit nie erscheinen in der Zeitreihe seiner Handlungen, sondern sie wird geglaubt werden auf unverwerflicher Zeugen Aussage, und in ihr wird sich das Geheimniß der Weltschöpfung in verjüngter Darstellung regen. In Wahrheit, das Eine Unergründliche für den Menschen ist die Freiheit. Die ganze Verkettung der Gattungen und einzelnen Wesen, nach allem was in ihnen mit Noth-

wendigkeit durch Causalnexus bestimmt ist, kann und wird sich dem forschenden Verstande entdecken; denn eben diese Nothwendigkeit ist der wesentliche Charakter des individuell erscheinenden, endlichen Daseyns. Nur wo Freiheit sich reget, verstummt die Forschung; nur den Anfang des Daseyns und die Selbstständigkeit der Fortdauer deckt ewiges Dunkel; denn hier tritt die unendliche Kraft ein in die Zeit, hier ist das Walten Gottes. Und wo wäre dieses nicht? wo hört das ewige Beginnen der Schöpfung auf? wo ist etwas, das nur getragen würde von andern, ganz ohne Selbstheit in sich? wo deutet die Nothwendigkeit in dem Wechselwirken nicht unabweislich auf Freiheit des Selbstbestimmens hin?

Uiberall ist der lebendige Gott, überall gleich gegenwärtig in seiner Welt, ohne einem Dinge zu eignen oder etwa sich selbst. Verzeihe, Du Unerforschlicher, in dem wir leben und sind, ich vermag nicht Dich so zu trennen von Deinen Geschöpfen, wie menschliche Werke von ihren Urhebern sich leiblich trennen und loswinden, sobald der Gedanke des künstlerischen Geistes in der ihm fremden Materie eine passende Form für sein ideales Wesen gefunden hat! Ich finde Dich nur in Deiner Welt, und Deine Welt nur in Dir. Du bist mir nicht hier, sie dort; Du hast sie nicht auf

menschliche Weise hinausgeschaffen aus Dir, oder gleichsam neben Dich hingestellt; Du hast Dich auch in ihr nicht so entäußert und entstellt, daß sie den Abglanz deines innersten Lebens und Wirkens nicht in sich aufnehmen und nicht unmittelbarer Zeuge Deiner Herrlichkeit werden könnte. Du konntest nur in Dir schaffen, nicht außer Dir. Ich freilich erblicke mit diesem meinem leiblichen Auge nirgends Dich selbst, und mein nur nachsinnender und nachdenkender Verstand erkennt überall nur endliches Wesen, Wirken und Zusammenseyn, welches Du nicht bist. Aber wenn mein Auge sich zu behaupten erdreistet, daß es gesehen habe, es sey nur Endliches und Einzelnes in der Natur, oder wenn mein Verstand versichert, was außer der Sphäre seiner Erkenntniß liege, das liege auch außer der Natur und dem Wesen dessen was er erkenne; so straft meine Vernunft sie beide der Lüge, und zeiht sie der Anmaaßung und des Dünkels. Sie führt dem Sinne zu Gemüthe, daß er ja nur sehen könne, was sichtbar ist, und dem Verstande, daß er ja überall nur auf den Sinn fuße, und daß sein Unsinnliches doch nur die vergeistigte Endlichkeit des endlichen Körpers sey. Ich vernehme es durch Vernunft tief in meinem Innern, daß ich umgeben bin von einem Wehen der Allmacht, welches kein Auge ge-

sehen und kein Ohr gehöret hat. Ich kenne die Scheidewand, welche in den Kräften meines Geistes zwischen mir und meinem Urquelle gesetzt ist, und ich ehre sie. Ich nenne nicht die Natur Gott, welche mir in leiblicher Berührung nur die endliche Seite des Weltalls zukehrt und öffnet; nicht die in den Dingen mit individueller Vertheilung wirkende Kraft, auch nicht den Begriff ihrer Einheit, der eine Negation bleibet für den Verstand. Wäre dieß die ganze Natur, wäre der Inbegriff des Endlichen schon als solcher die Welt, ja dann müßte Gott räumlich außer ihr wohnen; und vermöchte er es nicht, so sänke wohl eher sein Begriff in sein Nichts hin, als er sich mit dem, was ihm begreiflich widerstreitet, verbände. Gott ist die unendlich lebendige Vernunft, Weisheit und Güte. Es genügt mir nicht, ihn die Fülle des Lebens zu nennen, welches ringsum in den Dingen sich reget; denn dieses Leben ist einzeln und endlich, und seine Summe oder sein Inbegriff kann nie mehr seyn, als der Reflex des allein ganz Lebendigen im Auge endlicher Vernunft. Jedes Wort strebe ich zu vermeiden, durch welches nicht klar ausgedrückt würde, daß Endlichkeit, Vertheilung und Beschränkung unendlich fern von dem Wesen der Gottheit sind. Das Höchste und Beste, was Himmel und Erde aufzuweisen vermögen, kann immer nur hin-

deuten auf Ihn, den Einzigen, in dem und durch den alle Dinge sind. Und diese Hindeutung findet und erkennet der Mensch durch die Ideen.

Dürfen wir für einen Augenblick uns eines Bildes bedienen, so wollen wir sagen, daß wir in den Ideen das Gewand Gottes, seine höchste und reinste Offenbarung in der Natur und Vernunft erkennen. Daher, nur wo der Mensch nach Ideen wirket, wirket er Gott ähnlich. Daher ist das ideale Werk endlicher Kunst eben darum das vollkommenste und höchste, weil es der Idee selbst niemals gleich wird, weil seine Vollkommenheit nie von dem Stoffe, in welchem es erscheinet, ganz aufgenommen, weil der höchste Aufflug des Geistes nie selbst verkörpert wird. Für Zweckmäßigkeit, Ordnung und Nutzbarkeit ist die Materie überall mehr oder weniger empfänglich, und Werke mechanischer Kunst können daher ihrem verständigen Urbilde völlig entsprechen; Ideen nimmt die Materie nirgends ganz in sich auf, sie wohnen und beharren in dem Geiste allein. Aber selbst hier finden sie nicht ihre Heimath. Sie erscheinen nur unter den Formen, welche Denkkraft und Einbildungskraft ihnen geben, und der Mensch täuschet sich ganz, wenn er meinet, in ihnen das Göttliche selbst zu besitzen. Die Ideen der Vernunft vollenden nur die Hindeutung der Natur auf den Ur-

quell

quell ihres Lebens. Nicht sie, nicht ich, der sie hat; ein Andrer als sie, ein Andrer als ich ist es; und dieser hat sie nicht, er ist es selbst, was sie bedeuten!

So ist Gott wohl außer allem endlichen Wesen, und weit mehr außer ihm, als ein Ding außer seines Gleichen; er ist ein ganz Andrer. Was haben wir aber noch, das uns hindre, von ihm ein außerweltliches Daseyn zu bekennen, da er doch die Welt nicht ist, noch was in der Welt ist?

Das haben wir, daß wir ihn nicht einen Einzelnen nennen können, und daß uns die Welt mehr ist als die Natur. „Natur und Vernunft in Einem;" man denke diesen höchsten aller Gedanken zuvor ruhig und mit Besonnenheit aus! Soll unter Natur der Inbegriff des Endlichen verstanden werden, so kann die Vernunft nicht bloße Natur seyn, denn sie ist, nach der Wurzel ihres Lebens betrachtet, nicht endlich. Dennoch erscheinet und handelt die Vernunft nur endlicher Weise; daß Endliches und Unendliches in dem Wirklichen eng vereiniget seyen, ist demnach schon durch die Thatsache, daß es Vernunft gebe, vollständig erwiesen. Bedürfen wir also eines Wortes, um den Inbegriff des Wirklichen von Seiten seiner Endlichkeit, d. h. so wie es von dem Sinne aufgefaßt und von dem Verstande gedacht wird,

zu bezeichnen, — Natur; — so bedürfen wir auch eines zweiten Wortes, um anzuzeigen, daß das Unendliche von dem Endlichen nicht ausgeschieden, daß die Vernunft nicht in absolutem Gegensatze mit der Natur sey; und wir nennen die reelle Vereinigung des Endlichen und Unendlichen die Welt. Nicht also blos das endliche Leben der natürlichen Dinge ist von Gott, auch die Hindeutung auf das Unendliche in der Vernunft und den Ideen ist sein Werk. Er ist der Gott des Weltalls, der Geist, welcher über Natur und Vernunft mit gleicher Herrlichkeit waltet; nur um ihn nicht als befangen in der endlichen Form zu denken, unter welcher die Welt theilweise von dem Menschen erkannt wird, wollen wir uns des Ausdruckes, „Weltgeist," zu seiner Bezeichnung enthalten*). Und wozu auch mehr denn Ein Wort, um den Unnennbaren zu nennen?

Lehrt uns aber die Vernunft schon die Welt als eine Einheit denken, welche, obzwar alles besondere Daseyn umfassend, doch selbst weit entfernt ist, für ein eben solches einzelnes Wesen gehalten wer-

*) Und noch mehr des Ausdrucks, Weltseele; man vergl. Jacobi von den göttlichen Dingen, S. 52.

den zu können; wie viel weniger dürfen wir es wagen, diese Vorstellung auf Gott überzutragen, den wir ja der Welt nicht einmal gleich stellen, sondern der über ihr waltet, schaffend, regierend! Würden wir es aber nicht zu thun scheinen, wenn wir ein außerweltliches Daseyn von ihm behaupten wollten? Außer der Welt; — wie dann einwirkend in sie, oder auf sie wirkend? Diese Fragen werden eben so unabweislich, als sie unbeantwortlich sind, sobald wir uns einmal mit Begriffsbestimmungen über die der Menschheit gesetzte Grenze versteigen. Warum soll es nicht genügen zu sagen, Gott ist über der Welt, das heißt, höher und besser als sie? Wir wissen es, daß Worte vielfältig gedeutet werden können, und wollen den Sinn nicht antasten, welchen ein frommes Gemüth mit dem Ausdrucke, daß Gott nur außer der Welt seyn könne, verbindet. Wir wissen auch, welcher Mißbrauch mit dem entgegengesetzten Ausdrucke, Gott sey nur in der Welt, von unheiligen Gemüthern getrieben wird, und welchen Anstoß er da, wo er nicht gefaßt werden kann, nothwendig bewirket. Allein wir reden hier zu Männern am Geiste, und stehen im Gewissen vor Gott. Und darum bekennen wir aufrichtig und ohne Scheu, daß wir nicht vermögen Gott außer seiner

Schöpfung zu suchen, sondern daß wir sein Leben da finden, wo er wirket, das heißt überall. Und eben so bekennen wir, daß der, in dem wir leben und sind, nicht stehen könne in einem absoluten Gegensatze mit dem, was durch ihn und in ihm ist, wie wenn er ein Einzelner wäre, anderes Einzelne nur bildend und, nachdem es gebildet ist, es beschauend oder benutzend. Dieses Bekenntniß legen wir ab zum Behufe der Philosophie, nicht um die Denkart des natürlichen Menschen, welcher auf tiefere Unterscheidungen so wenig als auf tiefere Selbstkenntniß eingeht, darnach zu modeln. Es möge diese Andeutung genügen. Die Philosophie aber, ein Werk vernünftiger Freiheit, muß frei erhalten werden von unzeitiger Einmischung des raisonnirenden Verstandes in die Festsetzung der höchsten Ideen, eben so wie von gemeinem Unglauben und Wahnsinn, welcher dann am ersten sich einschleicht, wenn man die Vernunft hindern will, in ihrem Gebiete uranfänglich allein zu herrschen.

Dieß also ist das Zeugniß der Vernunft von der höchsten Vernunft. Es ist ein Gott über uns allen, der das Leben hat und das Leben spendet. Er herrschet mit Freiheit über der Nothwendigkeit, und darum ist Vernunft, Weisheit und Güte der Charakter alles dessen, was durch ihn bestehet.

Er ist allgegenwärtig mit dieser Vernunft, Weisheit und Güte, er ist sie selbst; sein Wirken ist ohne Schranken, und sein Wirken und Wesen ist Eins. Der Mensch kann ihn anbeten im Geiste, aber ein Bildniß oder Gleichniß von ihm zu machen ist ihm nicht verliehen.

Und dennoch machen wir uns Bildniß und Gleichniß von ihm, wir alle, sobald wir uns nicht begnügen wollen, uns vor ihm niederzuwerfen in den Staub, zu bekennen daß Er sey, sein Wesen zu ahnden. Dennoch ist auch das, was wir hier von ihm auszusprechen versucht haben, nur Bild gewesen, sobald der Buchstabe gelten soll, und nicht der Geist. So fest ist die Vernunft an das Menschliche gekettet, daß sie dem höhern Aufstreben, welches ihr Wesen ausmacht, kaum ein einziges Wort leihen kann, ohne seine Reinheit zu entstellen! Aus diesem Grunde sind wir noch schuldig zu erklären, innerhalb welcher Schranken der schiechthin unvermeidliche Anthropomorphismus in den Vorstellungen von Gott von der Vernunft selbst geduldet und in der Philosophie zugelassen werden könne.

Möchte Gott selbst Kunde von sich geben, so würde er nur von sich sagen: ich bin Alles

in Allen, ewig Derselbe. Auch spricht dieß ohne Zweifel die Welt von ihm aus, und wer die Welt mit Einer durchdringenden Anschauung, gleich Ihm, zu umfassen vermöchte, würde das schaffende und allerfüllende Wort Gottes in ihr vernehmen. Aber der Mensch hat diese das All vereinende Anschauung, dieses das Eine verunendlichende Wort nicht; er bleibt, auch als vernünftiges Wesen, in einem Verhältnisse begriffen, und sein Stolz ist, in diesem Verhältnisse nicht befangen zu seyn, sondern das Höhere zu kennen und zu lieben. Wenn daher der Mensch von Gott redet, so geziemt ihm, zweierlei sorgfältig und gewissenhaft zu beachten. Zuerst spreche er frei aus, was der höhere Geist in ihm vernommen hat, daß Verhältniß überhaupt nicht das Höchste, sondern daß das Walten Gottes nur maaßgebend und maaßhaltend, nicht selbst ermeßbar oder zugemessen sey. Dieß haben wir nach unsrer Weise gethan. Es ist aber das Bekenntniß, „Er ist Alles in Allen,“ seinem positiven Gehalte nach, durchaus unbegreifbar. Was wir davon zu verstehen meinen, ist Negation; die Negation bedeutet nur die unendliche Bejahung. — Sodann ergreife sich der Mensch in dem Verhältnisse, in welchem er, nach der endlichen so wir

nach der unendlichen Seite seines Wesens, zu Dem, der alles efüllet, sich zu denken genöthiget ist, und er bezeichne dieses Verhältniß nicht mit solchen Begriffen, welche von dem Endlichen, sondern nur mit solchen, welche von dem Unendlichen in ihm entlehnt sind, und welche darum selbst in der Sphäre der Menschheit Negationen enhalten für bloße Einbildungskraft und Denkkraft. Dieß haben wir gethan, indem wir bekannten: „es ist ein lebendiger Gott, herrschend mit Freiheit über allem durch Vernunft, Weisheit und Güte.“ Auch dieß sind Gedanken, welche der Verstand nicht ausdenket, und darum verbergen wir uns nicht, daß menschliches Leben, menschliche Vernunft oder Freiheit in Gott nicht sey. Allein durch das Leben mit Vernunft, durch Freiheit, Weisheit und Güte, stehet der Mensch über dem Endlichen in der Natur; wird dadurch sich selbst unbegreiflich, und ist das Ebenbild Gottes. Darum ist es verstattet, in diesen Bildern von Gott zu reden; es ist ein würdiges Opfer, wenn wir auf dem Altare eines reinen Herzens Ihm das gleichsam zurückgebend darbringen, was wir selbst nicht endlicher Weise, nicht als Naturproducte empfangen haben können.

Hier aber zeigt sich die nothwendige Grenze zwischen der Philosophie, wenn sie von Gott re-

det, und jeder Weise des Glaubens an Ihn außer diesem Gebiete. Nirgends, als nur in der Philosophie, wird das Unendliche in dem Menschen nach seinem Gegensatze mit dem Endlichen unsrer Natur deutlich erkannt; nirgends also, als nur in ihr, kann auch das Mißverhältniß wahrgenommen werden, welches der Gebrauch, blos endlicher Begriffe in die Vorstellungen von der Gottheit bringet. Was unwürdig ist für die Philosophie, ist darum nicht unwürdig für den kindlichen Glauben. Wir enthalten uns hier einer weitern Auseinandersetzung dieses Punktes, aber die Philosophie sollte ihr Gebiet, das sie ja kennet, behaupten.

Warum haben sich die Philosophen entzweit darüber, ob Gott eine Substanz, eine Person sey? ob er ein Bewußtseyn habe, Verstand und Willen, Auge und Ohr? Wer es leugnen wollte, was könnte er meinen bei seinem Leugnen? Wollte er soviel damit sagen, daß der, der Alles erfüllet, nichts in sich selbst sey, daß er sein Wirken nicht kenne, daß ihm fremd sey, was durch ihn ist und geschieht; o des traurigen Wahnsinns, in den ein solcher dann sich verirrte! Immer niederschlagend würde ihm jenes Wort entgegendonnern: der das Auge gemacht hat, sollte der

nicht sehen? der das Ohr gemacht hat, nicht hören? Wagst du, Vermessener, das Geschöpf zu erheben über den Schöpfer? — Wenn aber die Meinung eines Leugners jener Begriffe von Gott nur die ist, daß in dem Leben Gottes kein Gegensatz gedacht werden könne zwischen Innerm und Aeußerm, zwischen Wesen und Form, daß nicht besondere Zustände sein Leben erfüllen, nicht besondre Vermögen darin abwechselnd wirken, daß endlich kein Vermittelndes liegen könne zwischen Ihm und der Welt, gleichsam als Organ der Erkenntniß: welcher Verständige stimmt dann nicht von Herzen in jenes Leugnen ein? Denn auch nicht gleichsetzen sollen wir das Geschöpf seinem Schöpfer; selbst die Vernunft wird vermessen, wenn sie sich dünket wie Gott zu seyn; wie viel mehr der abstrahirende, reflectirende Verstand, oder der suchende, in sich bildende, sich anbildende Sinn! — Eine dritte Meinung aber kann bei dem Leugnen der genannten und ähnlicher Begriffe von Gott nicht zum Grunde liegen. Denn wenn wir sagen, Gott sey wohl eine Substanz, aber nur nicht beschränkt auf Raum oder Zeit; er habe wohl ein Bewußtseyn, aber nur kein reflectirtes, sondern ein ganz inwendiges und außerzeitliches; er habe Persönlichkeit, aber nur oh-

ne einzelnes persönliches Daseyn*); er denke wohl und wolle, aber nur nicht durch abgesonderte Begriffe oder nach einzeln vorgesetzten Zwecken; er habe endlich wohl Anschauung seiner selbst und der Welt, aber nur nicht sinnlich bedingte, sondern unendliche: was gewinnen wir mit allen solchen Worten? Ist nun deutlich geworden, was ewig verborgen ist? sind wir durchgedrungen zum Lichte, in dem Er wohnet? —

---

*) Eine der scharfsinnigsten Erörterungen namentlich dieses Begriffes, (wiewohl der übrigen nicht minder,) findet der Leser in Clodius Grundriß der allgemeinen Religionslehre, Seite 419 fgg. — Ohne Zweifel können alle jene Prädicate in der Religionslehre mit Nutzen gebraucht werden, sobald nur die Bedeutung eines jeden vorher mit möglichster Genauigkeit und Vorsicht bestimmt ist. Ohne diese Vorsicht aber wird auch der Gebrauch eines jeden solchen Prädicates in der Wissenschaft um so bedenklicher, je weniger sie alle in dem Sinne genommen werden können, welchen ihnen der gemeine Sprachgebrauch beilegt, der dann öfter, als man meinen sollte, besonders noch ungeübte Denker beschleichet. So würden wir z. B. keinen Anstand nehmen zu sagen, daß Gott ein Individuum, und zwar das einzig wahre Individuum sey, wenn man sich dahin vereinigen wollte, unter Individuum nicht ein organisches Einzelwesen, wie der Sprachgebrauch will, sondern blos absolute Einheit und Untrennbarkeit des Wesens zu verstehen.

Um den reinen Glauben der Vernunft zu erläutern, bedarf es solcher Nachhülfe der Denkkraft nicht, denn die Vernunft ist über dem Begriffe, und hat ihr Licht in sich selbst. Um den Glauben des natürlichen Menschen zu rechtfertigen, dazu können jene Erörterungen auch nicht dienen; denn diesen rechtfertigt sein Standpunkt, und wenn er sich jener Beschränkungen einer kindlichern Ansicht von dem Allerhöchsten bedienet, so zeigt er dadurch nur sein Aufstreben zu der Vernunft auf eine an sich sehr löbliche Weise. Daß aber die philosophische Erkenntniß von göttlichen Dingen durch alle Bemühungen, Verstandesklarheit in sie zu bringen, in nichts positiv*) gefördert wird, gesteht uns wohl ein Jeder ohne Widerrede zu. Wir gelangen durch alles Bejahen und Verneinen innerhalb des Gebietes der Einbildungskraft und Denkkraft nicht weiter, als wir durch die Vernunft gelangt sind, wenn wir gelernt haben vor dem Allwaltenden zu verstummen. Er ist, und Niemand ist wie Er; das ist unsre

*) Aber doch negativ? Allerdings. Allein so lange es noch der negativen, (vorbereitenden und abwehrenden,) Förderung derselben bedarf, so lange ist die eigentliche, philosophische Erkenntniß von göttlichen Dingen noch gar nicht gewonnen.

Weisheit. Er ist nicht eine Vernunft; aber Er ist nicht ohne Vernunft, denn die Vernunft ist durch Ihn. In diesem liegt das übrige alles.

„Wer mag Ihn nennen,
Und wer bekennen,
Ich kenn' Ihn?
Wer empfinden,
Und sich unterwinden,
Zu sagen, ich glaub' Ihn nicht?" —

Name ist ja doch, wie der Dichter hinzufügt, nur Schall und Rauch, der die Glut des ewigen Lichtes umnebelt!

Wer Gott mit Mund und Herzen bekennet, hat Religion. Mit der freien, ungehinderten Ausbildung der Religion in dem Gemüthe gewinnet der Mensch eine Ansicht von der Welt, deren Grundzüge wir jetzt noch anzugeben haben, um den Zustand eines gläubigen Herzens auch in den Wirkungen dieses Glaubens auf die Erkenntniß zu zeigen.

Wir nennen aber Welt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder die Einheit der Natur und Vernunft. Nicht als ob wir die Natur und Vernunft, jede für sich betrachtet, als der andern durchaus entgegengesetzt dächten, so daß

zwischen beiden zwar wohl eine Verknüpfung Statt finden könnte, aber nie wahre Einheit des wahrhaft Verschiedenen. Sondern dieß ist unsre Meinung und Überzeugung, daß in der Natur sich unmittelbar nur Endliches zu erkennen gebe, und in der Vernunft eben so unmittelbar nur Unendliches; mittelbarer Weise aber auch das Entgegengesetzte in beiden. Endlich ist die Vernunft, nur sofern sie mit der Natur verbunden ward, daß heißt, sofern sie endlicher Geistesthätigkeit nöthig hat, um ihr Wesen unter bestimmter Form zu entfalten. Unendliches kann der Natur nur in sofern beigelegt werden, als sie von dem Menschen nach den Ideen der Vernunft betrachtet und beurtheilt wird, mithin nur auf einem ihrer Endlichkeit selbst übergeordneten Standpunkte, und wo der Betrachter schon nahe daran ist, sein Werk durch Erhebung zu der höchsten Idee wahrhafter Welteinheit zu vollenden. In dieser Rücksicht wird bei Erörterung der religiösen Weltansicht zuerst zu erwägen seyn, wie die Vernunft, sodann wie die Natur, zuletzt wie die Einheit beider, die Welt, sich in dem gotterfüllten Gemüthe darstelle.

Gott in Allem, Alles in Gott; dieß ist der Grundzug. Freiheit ist das Wesen der Vernunft, und mit dieser Freiheit hört sie auf, ein Geschöpf

der Zeit, ein Product des ihr Vorangegangenen oder mit ihr Gleichzeitigen zu seyn. Die freie Vernunft tritt in jedem Momente ihres Wirkens nur ein in die Zeit, ihr Leben verkündigt unmittelbar und erneuert allaugenblicklich das undurchdringlichste Geheimniß. Durch die Freiheit seiner Vernunft wird der Mensch Person, er fordert sein Recht von der Natur um ihn her, er erkennt seine Pflicht. Denn er ist ein Einziger seiner Art in der gesammten Schöpfung; die Vernunft kennt kein Naturgesetz in sich, sie wird sich selbst zum Gesetz.

Hier zuerst wirft der, welcher den Glauben hat, sich nieder in den Staub, und betet an — nicht vor sich selbst. Sein Ich ist es nicht, welches das Maaß der Tugend sich setzet; nicht jener egoistische Mittelpunkt des Denkens und Wollens. Das Ich ist unterthan dem Gewissen; die freie Vernunft regelt durch das Gewissen sich selbst. „Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Menschen?“ Wer ist, der Tugend lehret und lieben heißt? Hier ist Gott!

Von Seiten seiner sittlichen Natur also zuerst erkennet die Religion den Menschen für ein Geschöpf und Ebenbild Gottes. Er schöpft das Gute aus sich, und hat es doch nicht erfunden; er hat seine Stimme vernommen, und doch

schallt sie ihm von nirgends in der Welt her entgegen. Darum ist ihm das Gute heilig, und das Herz ist ihm heilig, welches das Gute als fruchtbringende Gesinnung treu in sich bewahret. Aber das verkehrte Herz ist ihm ein Gräuel, und das Nachdenken darüber erweckt in ihm unaussprechliches Bangen. Daß die Vernunft keiner Verkehrtheit fähig sey, dafür bürgt ihm der Vorwurf, welcher alles Böse begleitet, der Abscheu, mit welchem es von dem besseren Herzen ewig verfolgt wird, der Mangel an Liebe, welcher es drücket. Aber daß Unvernunft eintreten könne in das Leben mit Vernunft, Abfall von Gott in das Herz welches den Glauben hatte, Leere an die Stelle der Fülle, daß Keiner ohne Sünde ist und bleibt, dieß erfüllt den Menschen mit Demuth vor Gott, und seine Vernunft selbst ist es, aus welcher diese Demuth hervorgeht. Sein Glaube wanket dabei nicht, denn er erkennt, daß das Princip nicht böse sey, sondern nur der Abfall von dem Principe; und darum hebt sein Glaube ihn durch Hoffnung und Liebe immer wieder stärkend empor. Er gedenkt in seiner frommen Demuth nur der Erde, von welcher sein Leib gebildet ist, und der Gewalt ihrer Schwerkraft; er fühlt seine Unwürdigkeit, dreist aufzuschauen zu dem Allebenden über ihm, und er erkennt, daß auch die Freiheit

nur ein Lichtstrahl ist, den Wolken verdunkeln.

Aus der Vernunft stammen die Ideen, und diese, übergetragen auf die Natur, geben ihr den Charakter der Göttlichkeit, unter welchem auch sie von dem religiösen Gemüthe erfaßt wird. Die ächte Gestalt aber des religiösen Sinnes zeigt sich auch hier dadurch, daß er nicht, geblendet von dem täuschenden Glanze eines Ichs, Trennungen da gestattet, wo er gewiß ist, daß die Gottheit walte, über ihm und Allem. Er wähnt nicht, ein Ungöttliches nur zu vergöttlichen durch den Adel seiner Gedanken; er nennt nicht rohen, an sich unwürdigen Stoff, was den Sinn berührt, und preist nicht blos die Form, unter welcher jenes in seinem Geiste veredelt wiederstrahlet. Die Natur ist ihm voll von der Kraft Gottes, er berührt mit dem Fuße den Grashalm und mit dem Auge den Himmel, erfüllt von gleich heiliger Ehrfurcht. Es ist Sache der Philosophie, die zwei Seiten in logischer Unterscheidung fest zu halten, welche sich an der Natur entdecken, sobald sie mit dem Auge der Vernunft betrachtet wird: die endliche, welche, vom Sinne zuerst aufgefaßt, der Verstand erweitert und ordnet, und die unendliche, welche die Vernunft vernimmt, und in Worten und Bildern des Verstandes ausspricht.

Dem

Dem Religiösen genügt es, in beiden Seiten der Natur Ein Urwesen zu ahnden, den Gott, der alles wirket. Er kann sich zwar nicht verbergen, daß in der Natur als solcher nur weit schwächere Hindeutungen auf den Gott, den er verehret, gefunden werden, als in der Vernunft. Freiheit ist nur einmal auf unwidersprechliche Weise in der Schöpfung ans Licht getreten, da wo sie als Gesetzgebung erscheinet, in der Vernunft; außer dieser enthält der Anfang der Dinge, die Selbstthätigkeit ihrer Fortdauer, die Willkühr ihrer Bewegung, nur sehr zweideutige Spuren von ihr, welche der bloße Verstand anzuerkennen mit Recht sich weigert, und die er nur aufnimmt im Vertrauen auf das Zeugniß der Vernunft, nachdem diese einer allwirkenden Freiheit durch sich selbst gewiß worden ist. Aber eben hier, wo die Vernunft in der Sprache des Herzens Zeugniß giebt, und wo mehr ist als Erhebung des Verstandes zu den Ideen, hier gilt kein Zweifel darüber, ob auch in der Natur Freiheit gebiete. Die endliche und die unendliche Seite der Natur erscheint dem Gemüthe als dasselbe Werk desselben lebendigen Gottes; Vorsehung leitet alles was ist, die Gegenwart und die Geschichte; jeder feindselige Streit der Kräfte ist zum Frieden geworden in dem unendlichen Ringe der Erhaltung,

welchen Religion um das Ganze der Wesen winden lehrt.

Und eben darum bleiben für die Religion Natur und Vernunft in keiner Rücksicht getrennte, selbstständige Sphären, sondern sind Eine Welt, Ein Lichtblick von Gott, Ein Altar seiner Verehrung. Die Vernunft gehört der Welt an, ganz so wie die Natur, die Natur ganz so, wie die Vernunft. Und dieß nicht blos als Theile dem Ganzen; die Summe der Einzelwesen ist als solche noch nicht die Welt. Sie gehören der Welt an, in sofern Natur und Vernunft, Nothwendigkeit und Freiheit, sich in allem und jedem Dinge durchdringen, und sich durchdringen müssen, so wahr es Gott ist, durch den alles lebet, und so wahr dieser Gott das Eine nicht vermag, sich selbst untreu in seinem Werke, ungöttlich zu werden. Darum blicket die Religion nicht nothwendig gen Himmel, um die Welteinheit der Dinge zu finden; die Erde schon ist Welt, der Tropfen Wassers, der Grashalm ist es, die Vernunft ist es selbst. So erkennt sie, daß die Vernunft nur in der Endlichkeit geboren werden konnte, und sie erwartet nicht, daß diese Endlichkeit jemals werde von ihr genommen werden. Denn die Endlichkeit ist nicht das Böse, die Endlichkeit ist nur Mangel, nur Andeutung verbor

gener Fülle, und durch diesen Mangel bestehet die Schöpfung. So erkennt das religiöse Gemüth, wie Leben aus dem Staube hervorgehen mag, wie die Kette der Erzeugung überall abgerissen werden, überall von neuem beginnen kann; es erkennt die Möglichkeit einer Veredlung in jedem Kreise der Dinge, erkennt, wie die Erden heranreifen können zur Erzeugung vernünftiger lebendiger Wesen in ihrem Schooße, und es ruft nicht die in dem Leibe entstehenden Seelen aus fremden Lichtkörpern nur auf die Erde herab. Das ewige Wunder der Schöpfung liegt in göttlicher Klarheit vor dem Auge des Anbeters im Geiste; so, wie er wohl sagen darf, daß alles natürlich geschehe, weil er nichts geschehen sieht ohne Gott, so darf es Jener nicht sagen, dem die Natur selbst Gott heißt. Aber eben so geschieht auch nichts blos natürlich in dem gemeinen Sinne, das heißt, nichts durch bloße Gesetze eines in sich begründeten Zwanges, sondern durch Freiheit ist alles, und Gott ist es, der Leben und Odem allenthalben giebt.

Also überall Wunder Gottes erblicken, und über dem Wunder nicht die Natur, über der Natur nicht das Wunder verlieren, dieß ist der Charakter des religiösen Sinnes, und dieß heißt auch allein der Welteinheit gewiß seyn in der Natur

und Vernunft. Hierdurch verbreitet sich eine stille Feier über das ganze innere und äußere Leben des religiösen Menschen, und nur wenn er abläßt zu seyn der er war, geräth er in neuen Zwiespalt mit sich und der Natur. So lange er sich auf der Höhe erhält, zu welcher Gott ihn heranhob, so lange findet er das Schicksal mit sich im Bunde, murret nicht über das Unglück, fordert nicht Glück. Er zürnt nur dem Bösen, nicht der Natur, in welcher es zu Tage kömmt, und er unterscheidet beides sorgfältig in dem gefallenen Bruder. Der religiöse Mensch richtet nicht, weder über Worte noch über Thaten, weder in der Wissenschaft noch in dem Leben; er weiß, es ist schon gerichtet. Er urtheilt nur, und sein Urtheil ist wahrhaft, denn er urtheilt im Geiste Gottes; aber sein Urtheil trifft nur die Erscheinung und den Zusammenhang der Dinge, nicht den Quell ihres Lebens und Seyns; denn er bleibt Mensch, und nur Gott erforschet Anfang und Ende. Sein Tagewerk treibt er mit hohem Muthe als freies Werkzeug des ewigen Meisters; er mißt den Werth desselben nicht nach der äußern Größe seines Productes, denn Wesen und Wahrheit liegt überall jenseit der sinnlichen Form, und was gut ist, ist dadurch gut, daß es den Herrn lobet; er mißt ihn auch nicht nach dem endlichen Gelingen

des Werkes, denn wie weit sein Arm eingreifen konnte in die Räder der Weltordnung, dahin reicht sein Auge nicht; daß aber das wahrhaft Gute nothwendig gelinge, dieß weiß er so gewiß, als ein Gott ist.

Das Bestreben des religiösen Menschen gehet daher nur dahin, daß er lernen möge, zu seiner Sittlichkeit Weisheit zu fügen. Ihm genügt nicht die Tugendhaftigkeit der blo=ßen Gesinnung, wie sie dem wohl genügen muß, der Natur und Vernunft nur im Gegensatze erblicket. Diesem erscheint die Freiheit nur im Kampfe mit der Macht des Nothwendigen; ein innerer Sieg ist das einzige, was er von sich fordern kann; das Aeußere bleibt Gewalten übergeben, welche ihm fremd sind, und was außer seiner Grenze liegt, liegt auch außer seiner Schuld. Nicht so der religiöse Mensch auf der höchsten Stufe seiner Vollendung, das heißt, im Glauben an Welteinheit durch Gott. Dieser erkennt, daß, so wie im Ganzen, so auch in ihm Freiheit und Natur, unsichtbar zwar, aber innig vereint sind, und er muthet daher seiner Vernunft allerdings zu, daß sie den Verstand nicht nur zu sich heranbilde, sondern auch selbst einheimisch in seinem Wirken werde, und durch ihn im Reiche

der Nothwendigkeit herrsche; dieß aber ist Weisheit, vollendete Durchdringung des Verstandes und der Vernunft. Der Weise nun vermag ohne Zweifel mehr, als gut seyn in der Gesinnung, er vermag auch das Gepräge der innern Güte seinem äußern Werke vollständig aufzudrücken. So ist nun zwar Niemand gut, als der einige Gott; aber der Mensch, nach Gottes Bilde geschaffen, kann lernen göttlich zu handeln. Und gewiß ist es, daß, wenn irgend etwas mit solcher Weisheit gethan wurde, es auch gelungen ist. Weisheit beherrschet die Welt; wo ist die Kraft, welche ihr widerstehe?

In der Entfernung von dem Ideale der Weisheit, in welcher der Mensch sich, so lange er hier wandelt, erblicket, bleibt die hohe Zuversicht zu der Allgewalt der Vernunft in frommer Bescheidenheit stehen als Glaube und Hoffnung. Wir wandeln nicht im Schauen, sondern im Glauben. Wir werden erzogen durch den Glauben zu der Kraft des Schauens, und daß wir die Kraft erringen werden, ist selbst dieses Glaubens Inhalt. Der Glaube aber gründet sich auf Liebe. Vernunft, Weisheit, Güte, jegliches Wesen im Himmel und auf Erden, welches durch Vernunft, Weisheit und Güte gewor-

den ist, wenn es nicht zuerst geliebt wurde von dem, der sich Ich nennet, zuerst geliebt, woher soll der Glaube daran in der Brust entstehen? Armer Mensch, der du nicht lieben kannst! oder der du dich selbst liebest! denn das ist keine Liebe, die Liebe suchet ein Andres. Aber der Mensch kann lieben. Er liebt zuerst Gott, sich dessen unbewußt, in den innersten Tiefen seines Herzens; und darum lernt er ihn kennen, und nur dann. Er liebt was ihm gleich ist, den Menschen und die Natur, sie sind beide ihm gleich; und wiederum nur, wenn Liebe zu beiden ihn führte, mag er sie wahrhaft erkennen. Aber der Mensch liebt in der Zeit, so wie sein Leben nur in der Zeit ist. Uiber aller Zeit aber ahndet er eine Liebe Gottes, ohne Bedarf, ohne Gegenstand; die einzige Liebe, mit welcher von Ewigkeit Er selbst sich liebte in seiner Welt, die namenlose, die unendliche. Ist von dieser Liebe ein Funken in seiner Brust entglommen, so hat er den Glauben, daß nur Ein Weg durch die Welt führe, zum Leben; zu immer vollerem Leben in Gott, zu immer mächtigerer Kraft des Geistes in der Natur.

Und weiter herab den Blick zu dem, was endlich oder vergänglich heißet, gewendet, so nimmt der Glaube die Farbe der Hoffnung

an. Daß die Idee eingehen werde in alles Gebilde; daß in der Folge der Aeonen jegliches Leben offenbar werden, jegliches Niedrige sich emporrichten werde, aufwärts, vorwärts*), zur Gottesahndung; daß Verwandtschaft der Geister Einheit derselben in Gott sey, und darum sich ewig begegnen werde in Liebe und Freundschaft: dieß hoffet der Sterbliche unter der Aegide der Religion, und diese Hoffnung, rein erhalten von endlichen Wünschen, wird nicht zu Schanden werden. Denn der das Leben in sich hat, kann nur schaffen zum Leben; der die Vernunft aus sich schöpfet, kann nur erziehen zur Vernunft; in dem Weisheit und Güte wohnet, der kann nur fördern Weisheit und Güte; der durch Freiheit herrschet, hält auch die Nothwendigkeit in seiner Hand; der mit unendlicher Liebe liebt, läßt auch endliche Liebe gewähren. Was sind Millionen von Erdendauer vor Ihm? Reden wir von Wann oder Wo? Sind wir nicht ewig?

Unsterblichkeit ist der letzte Gedanke des durch Religion geheiligten Geistes; sie ist ihm gewiß in dem Glauben an Welteinheit durch Gott; er

---

*) Losungsworte, von Delbrück entlehnt; man s. dessen Gemüthswelt. 1811.

glaubt sie, unerschüttert durch den Blick auf das Zeitleben seiner Vernunft; er hofft und glaubt sie noch im Augenblicke des Abschieds. Und mit aufrichtigem Sinne spricht der religiöse Mensch diesen Glauben aus: Unsterblichkeit heißt ihm endloses Zeitleben des vernünftigen Geistes. Eine andre Unsterblichkeit hat für ihn kein Interesse; eine andre vorzugeben, ohne sich deutlich darüber zu erklären, ist Selbstbetrug oder unredlich. Daß das Quantum der Naturkraft nicht vermindert werde, hat die Physik längst gelehrt, und Niemand hat ihr widersprochen; darauf aber läuft manches von dem hinaus, was diejenigen, welchen Gott und Welt eins ist, über Unsterblichkeit gesprochen haben. Auch lehrt der Glaube an Welteinheit, ohne einen lebendigen Gott über ihr, nichts anders. Denn welches höhere Ziel seines Thuns kann jenes göttlich genannte Leben der Welt oder des Absoluten haben, als dieses, daß es an sich halte, was sein ist? daß es nach jeder in seiner Identität erweckten Differenz die Gleichheit wiederherstelle, nach jeder Expansion die Contraction wieder vollbringe? Schaffen aber im Einzelnen ist Expansion jenes Gottes, das Einzelne vernichten seine Contraction, und in der Unendlichkeit dieses Spieles ruht seine Seligkeit. Sind wir nun besser daran mit dieser Lehre, als mit der ältern

von dem Hauche des Unendlichen? Wer neidet uns dieses Leben in Gott? Wen mag es erfreuen? Wen erheben zu Anbetung und Dank?

Aus Gott stammt die Vernunft und darum ist der Lebendige selbst nicht ohne Vernunft. Einem Gott aber, der in der Welt Vernunft neben der Natur sich entwickeln heißt, muß die Person theuer seyn, denn Person ist die Wirklichkeit der Vernunft in dem Zeitleben, die Individualität der Vernunft. Nicht das Ich macht zur Person, sondern das Ich mit Vernunft. Zu sagen, daß vernünftige Individualität unendlichen Werth habe vor Gott, heißt nicht, dem Ich das Wort reden; denn Ich und Vernunft sind einander entgegengesetzt wie Verstand und Vernunft. Der Verstand aber soll zur Vernünftigkeit erhoben werden; dieß ist die Aufgabe des persönlichen Lebens auf der Erde. Eben so soll das Ich die Vernunft höher achten lernen, als sich selbst; und wer unendliche Fortdauer des Ichs behauptet, kündiget damit nur dem Egoismus des Verstandes unendlichen Kampf an. Ein andrer ist der Egoismus der Vernunft, das persönliche Leben selbst. Dieses liebt Gott, von diesem wird er wieder geliebt. Ohne dieses, das wirkliche Offenbarwerden der Vernunft in der Seele, ist keine Erkenntniß der Welt, keine An-

betung Gottes. Und daß die Vernunft, einmal einheimisch geworden im Endlichen, nie wieder daraus werde herausgestoßen werden, dabei beharret der Glaube an Unsterblichkeit in dem religiösen Menschen.

Es ist zwar ein erhabener Anblick, der Uiberblick der Geschichte der gesammten Menschheit auf Erden. In tausend und abertausend Geschlechtern entwickelt sich ein Leben der Vernunft; sie kommen und sie verschwinden, und in jedem erwacht ein Lichtstrahl, von Gott gesandt, hier erwärmend dort nur glänzend, hier weit hin leuchtend über Jahrhunderte und Zonen, dort wieder ermattend und fast verlöschend. Daß sie alle Einen Vater anbeteten, auch wo ihre Erkenntniß nur die des Kindes blieb; daß durch sie alle die Menschheit forterzogen wurde, und daß sie zuletzt alle in Einem Tempel sich sammeln, sich als Einer Wahrheit Priester erkennen, und dadurch vielleicht das Maaß der Erdendauer vollenden werden: wen erfüllt dieser Gedanke nicht mit heiligem Staunen? Und wie auf dem Planeten, welcher uns trägt, so überall in der Schöpfung, wo Vernunft in dem Endlichen geboren wird. Uiberall ein ewig erneuertes, im Ganzen ewig währendes, Niederfallen vor Gott, Aufschauen zu seinem Lichte!

Und dennoch giebt diese Unsterblichkeit des Ganzen der ihrer selbst eingedenken Vernunft nicht wahren Frieden. Seht ihr es nicht, daß die Geschlechter verschwinden? Wo bleibt ihre Anbetung? Sie bleibt in den Früchten, deren Saamen sie gestreuet hatte, und diese wieder in den Erzeugnissen ihrer Aussaat, und so ins Unendliche. Ich frage: wer wird erhoben durch solche Erhebung, wenn sie die einzige ist? Und rings umher antworten mir sterbende Geschlechter: „Keiner von uns, denn wir vergehen; Keiner nach uns, denn sie vergehen gleichfalls. Alles Leben reift nur dem Tode entgegen; Religion ist nur eine Blüthe, die nirgends Früchte trägt; Gott im Himmel ist der Einzige, welcher von dem sich selbst dargebrachten Schlachtopfer genießet!“ — Und dieß wäre wahrhaftig Gott? —

Mensch, kenne dich selbst! Kannst du einen Gott anbeten, der nur lebendig macht um zu tödten? Glaubtest du nicht, daß Gottes Segen auf dich gekommen sey, als du dich erwacht fühltest zur Vernunft? Heimtückisch Verspotteter, es ist ja nicht also, wenn du, dir selbst nutzlos, dahin stirbst! Hinweg mit solcher Vernunft, welche Gott die Liebe nennet, während sie von ihm gehaßt wird! Hinweg mit dem Glauben an Ver-

nunft, Weisheit und Güte über der Welt, wenn sie die Vernunft des Geschöpfes kalt in den Staub tritt! Gott hat die schändlichste aller Lügen gelogen, wenn er uns nur den Traum von Vernunft gab; er ist dann böse von Anfang; kein Verbrecher kann es ihm gleich darin thun; der Verbrecher ist der allein Wahrhafte, Gott ist der Betrüger!

Mensch, kenne dich selbst recht, so wirst du auch den Allerhöchsten ehren in deinem Glauben. Deine Vernunft ist nichts, ohne in deinem Ich allgegenwärtig zu seyn. Ihr Wesen ist an Form gebunden, denn sonst wäre sie nicht endliche, nicht d e i n e Vernunft. Fühlst du es in deinem Gewissen, daß Gott wahrhaft verehret seyn will, so fühlst du auch, daß du ihn endlos endlich verehren wirst. Laß ab von dem metaphysischen Blendwerke eines selbstsüchtigen Gottes, der nur an dem Dienste der Weltgeschichte Gefallen findet. Nur der Gott ist der wahre, welcher sein Leben dem Einzelnen mittheilet zu bleibendem Eigenthume, zu ewig freier Nutzung; nur dieser liebt sein Geschöpf. Und dir, o Mensch, hat Gott sein Leben also mitzugenießen gegeben. Lerne dich kennen! Deine Vernunft bist d u s e l b s t in deinen innersten Tiefen! sie ist d e i n, mehr als Verstand und Sinn dein ist, die an der Erde

haften; mehr als irgend ein Vermögen deiner Seele, die du wechseln kannst, wie du die Sprachen wechselst, wenn du die Länder des Erdballs durchreisest. Deine Vernunft und deine Seele ist wesentlich Eines. Erkennst du Gott durch sie, so erkennst du ihn dir; dir zum Heile hast du Religion, es ist wahrlich Gottesnähe in deiner Vernunft. Darum wage es getrost, selig in Gott zu seyn! fühle die Innigkeit des Bundes zwischen Gott und dem Menschen, fühle, daß er für Ewigkeiten geschlossen ist! Du wirst unsterblich leben, auch wenn du es nicht glaubest; aber du hast dich selbst aus dem Auge verloren, so oft jener Glaube in dir schwankt oder verstummet.

Der Glaube an Unsterblichkeit ist nicht ein Stab, woran menschliche Schwäche sich halte, er ist die Stärke der Religion in dem Gemüthe. Er kann nur beharren bei fester Uiberzeugung von der Einheit des Endlichen und Unendlichen in Gott; er kann nur begleitet werden von der Einsicht, daß Endlichkeit kein Schein sey, sondern Wahrheit. In ihm, jenem Glauben also, wo er zugleich durch Philosophie aufgehellt wird, zeigt die Philosophie ihre edelste, herrlichste Frucht. Daß menschliches Wissen wahres Wissen sey, wird nur dann völlig nach-

gewiesen, wenn die höchste Wissenschaft dem Menschen noch verstattet zu glauben, was sie nicht lehren noch zeigen kann. Das Räthsel des Anthropomorphismus, in welchem doch Wahrheit sey, kann so aufgelöst werden. Lasset uns dieß jetzt, zur Rechtfertigung unsers Bekenntnisses von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, weiter betrachten.

II.

Wie gelangt also der Mensch zu Gott? Wie ist diejenige Thätigkeit seines geistigen Lebens beschaffen, durch welche er sich über die Erkenntniß des Einzelnen und Endlichen dergestalt erhebet, daß er nicht blos den Inbegriff desselben als eine höchste Einheit, als befaßt in Einem organischen Ganzen denket, sondern daß er auch über diesem Organismus des Universums ein eigenthümliches Leben mit Vernunft voraussetzt, zu dessen Bezeichnung die Ausdrücke Welt, Universum, Alleinheit, Absolutes, ihm schlechthin nicht genügen? Welches ist das Verhältniß des Menschen, so fern jene Thätigkeit sich in ihm reget, oder, woraus geht sie hervor in dem Zeitleben?

Diese Fragen sind ohne Zweifel zu beantworten, wenn gründlich Rechenschaft gegeben werden soll von dem Glauben an Gott. Eben so aber

aber darf es auch keinem Zweifel unterworfen bleiben, daß die Antwort auf diese Fragen zuerst nur gegeben werden kann mit Hülfe der Psychologie, das heißt, der wissenschaftlichen Selbsterkenntniß. Oft genug ist es schon von vorzüglichen Denkern unsrer Zeit laut eingestanden worden, daß Kants kritische Untersuchungen, Fichte's Wissenschaftslehre, und alles was diesem geistig verwandt ist, im Grunde Psychologie sey. Daß Einige noch an dem Worte Anstoß nehmen, darf uns nicht irren. Man mache die Psychologie zu dem, was sie seyn kann und soll, so wird der Stein des Anstoßes von selbst wegfallen. Ohne Selbsterkenntniß, wissenschaftlich vollendete Selbsterkenntniß, giebt es schlechterdings keine wahre Philosophie, keinen begründeten Glauben. Kant, Fichte, alle ihre Vorgänger und Nachfolger, haben in Sachen der Philosophie und Religionslehre unstreitig in so weit Recht gehabt, in wie weit ihre Psychologie richtig war, und in wie weit sie richtig aufgefaßte Thatsachen des innern Lebens folgerecht behandelten.

Freilich aber, wenn wir den Frager nach dem innern Grunde des Glaubens an Gott zuerst an die Psychologie verweisen, meinen wir nicht jene bloße Naturbeschreibung der Seele, welche sich begnügt, Vermögen und Zustände derselben auf-

zuzählen, logisch zu classificiren, und sie dann zu oberflächlicher Erklärung der bedeutenderen Erscheinungen im menschlichen Leben zu benutzen. Nach der Weise dieser Psychologie würde man die von uns zu oberst aufgestellte Frage vorläufig dahin beantworten, der Mensch gelange zu der Uiberzeugung, daß ein Gott sey, durch seine Vernunft. Weiter nun aber, gewohnt jede Erscheinung des Zeitlebens bl.s als Aeußerung irgend eines besondern Vermögens zu betrachten, würde man uns die Stelle angeben, welche diese Vernunft neben andern Vermögen der Seele einnehme, würde theoretische und praktische Vernunft unterscheiden, zu weiterer Auskunft aber uns auf die Metaphysik, ja auch wohl nur auf die kritische Philosophie verweisen, als in welcher Wissenschaft die Beschreibung der theils mißlungenen theils gelungenen Versuche der Vernunft, eine Uiberzeugung von dem Daseyn Gottes zu begründen, vollständig enthalten sey.

So leicht nun können wir die Psychologie des ihr in dieser Sache obliegenden Geschäftes keinesweges entlassen. Wir fordern von ihr, daß sie sich der Seele, nach deren Namen sie genennet wird, ernstlicher annehme. Wir glauben auch, daß der Name hierbei gar viel zur Sache thue.

Denn ob wir gleich wohl wissen, daß unter den Benennungen: Kritik der Vernunft, kritische Philosophie u. s. w. dasselbe, was wir von der Psychologie zu lernen wünschen, auch gelehrt worden sey; so haben wir doch auch bemerkt, daß diese Lehren in jene Untersuchungen nicht ausschließlich zu dem Zwecke aufgenommen worden sind, den Menschen aufzuklären über sein Inneres, sondern auch, bisweilen sogar zunächst, in Absicht auf Metaphysik und Kritik der Systeme. Um diese kann es uns nun zunächst gar nicht zu thun seyn, sondern lediglich um Selbsterkenntniß. Wir möchten daher auch die dazu führenden Untersuchungen schlechterdings nicht so angestellt sehen, daß irgend ein polemischer oder historischer Zweck uns den Hauptgesichtspunkt verrückte. Wir halten uns daher blos und allein an die Psychologie, und wenn wir keine, die uns ganz Rede stehe, vorfinden, so müssen wir versuchen eine solche zu bilden. Auch nicht einmal Anthropologie können wir das nennen, was wir suchen. Wir geben gern zu, daß der Mensch die Einheit der Seele und des Leibes sey, und daß die Functionen beider einander durchgehends entsprechen. Allein zu dieser Menschenlehre scheint uns nicht eher Zeit zu seyn, als bis wir Leib und Seele, jedes in seinem logisch und sinnlich abgesonderten Ge-

biete, vollständiger als jetzt noch kennen. Also zunächst nur Psychologie*)!

Dieser Psychologie nun geben wir fürs erste unbedenklich zu, daß die Vernunft es sey, durch welche der Mensch zu Gott gelange, und zwar blos die Vernunft. Allein wir wollen uns auch sogleich bemühen, dieses Etwas, was die Sprache Vernunft nennt, in seinem tiefsten Grunde zu erforschen, und den Begriff davon mit möglichster Schärfe zu bestimmen.

Nicht die Seele, nicht der Geist überhaupt ist die Vernunft. Der Mensch heißt wohl mit Recht ein vernünftiges Geschöpf; allein er kann unvernünftig handeln im Denken und Wollen; nicht

---

*) In der That, wie soll die wissenschaftliche Darstellung der Thatsachen, welche durch den innern Sinn wahrgenommen werden, und ihres Zusammenhanges heißen? Bewußtseynslehre? Allein Bewußtseyn bezeichnet nur den Act oder den Zustand jener Wahrnehmung selbst, nicht das Wahrgenommene in seiner reellen Einheit. Gegenstand und Inhalt des Bewußtseyns kann daher auch jede metaphysische Erkenntniß, jedes Resultat der Philosophie seyn, ohne deshalb zur eigentlichen Selbsterkenntniß zu gehören. (Man vergl. Clodius Religionslehre, §. 7 fgg.) Und man hat ja nicht nöthig, bei dem Worte Seelenlehre an die Seele, als ein neben dem Körper für sich bestehendes Ding, zu denken.

blos in einzelnen Augenblicken, sondern leider sein Leben lang. Was ist dann seine Vernunft? Er wird nicht vernunftlos durch seine Unvernünftigkeit, denn die Vernunft ist ihm, wie man sich ausdrückt, in der Anlage gegeben, und darum unvertilgbar. Allein so viel leuchtet doch ein, daß ein Geist, welcher fähig ist unvernünftig zu denken, zu fühlen und zu begehren, nicht identisch mit der Vernunft, nicht sie selbst seyn kann. Wir wollen daher die Vernunft nur in der Seele aufzufinden suchen.

In der Seele sind — wir fahren absichtlich fort, uns der gangbaren Vorstellungen und Ausdrücke zu bedienen, — verschiedene Vermögen. Unter ihnen ragt, auch nach der gewöhnlichen Annahme, die Vernunft hervor als das oberste, oder doch als der obersten eines. Sinnliche Wahrnehmung, Einbildungskraft, Verstand oder Denkkraft, Wille, Gefühl, sie alle sind nicht die Vernunft, sondern stehen unter ihr. Was also immer der Verstand hervorbringe von Einsicht und Klugheit, wozu immer der Wille sich bestimme nach deutlichen Begriffen, wie immer der Zustand des Subjectes im Gefühle bestimmt sey, dieß alles ist als solches nicht die Vernunft. Es kann ihr angemessen seyn, der Verstand kann vernünftig denken, der Wille vernünftig wollen,

das Gefühl vernunftmäßig erregt werden; allein die einzelnen Acte dieser Vermögen dürfen nicht die Vernunft selbst genannt, diese darf nicht als eingeschlossen ihrem Wesen nach in jene Acte gedacht werden, wofern nicht Sprachverwirrung entstehen, und das Höchste im Menschen unter der Gemeinheit seiner irdischen Genossen verschwinden soll.

Was bleibt diesemnach nun wohl der Vernunft eigen nach den gewöhnlichen Vorstellungen der Seelenlehre? Wodurch zeuget sie von sich selbst?

Wir finden sie zuerst als logisches Vermögen genannt, als die Kraft zu schließen. Hier wird sie nun aber dem Verstande nicht nur ausdrücklich untergeordnet, sondern es liegt auch in dem logischen Geschäfte, „aus dem Allgemeinen, welches vorher der Verstand aus dem Besondern aufgefunden hatte, dieses Besondre rückwärtsgehend wieder abzuleiten,“ so gar nichts höhere Ansprüche Verrathendes, daß der Name, Vernunft, in dieser Sphäre als völlig unnütz verwendet erscheinet, ja als entwürdiget, wenn man anders irgendwo Grund hat, sich seiner für ein von dem Verstande wesentlich Verschiedenes zu bedienen. Auch als Vermögen den Grund der Erkenntnisse zu erkennen, und dadurch in die

rapsodische Erkenntniß Zusammenhang und wissenschaftliche Einheit zu bringen, erhebt sich die Vernunft nicht über den Verstand. Denn dieser wird ja eben auch das Vermögen der Einheit, der Gesetze genannt; und jedes wissenschaftliche Ganze bildet ja doch eine geschlossene, endliche Sphäre, zu deren Uebersicht und ebenmäßiger Anordnung keine andre Thätigkeit erforderlich ist, als die dem Verstande zugeschriebene, das Einzelne nach dem in ihm liegenden Allgemeinen, als dem logischen Grunde der Einheit des erstern, aufzufassen, zweckmäßig zu trennen und zu verknüpfen *).

Mehr in das Gebiet der Metaphysik wird die Vernunft gezogen, wenn man bei ihrer Erklärung den Begriff der Einheit schlechthin im Auge behält, welche ein durchaus Uibersinnliches ist. Hierbei erkennen wir gern den Punkt an, wo der Verstand seiner Grenze sich nähert. Allerdings ist das Uibersinnliche von dem blos Unsinnlichen wohl zu unterscheiden. Das Letztere mag das ausschließliche Eigenthum des Verstandes seyn, in allen Begriffen, Urthei-

*) Etwas anderes ist es, wenn die Vernunft das Vermögen des Grundes in metaphysischer Bedeutung genannt wird. Davon nachher.

len und Schlüssen; es erscheint als objectiv mit dem Sinnlichen zu Einem verbunden, als die geistige Unterlage des Sinnlichen; und wenn wir beides in gehöriger Verbindung aufzufassen wissen, so erkennen wir die Dinge richtig, welches eben das Geschäft des Verstandes ist. Das Uibersinnliche kömmt bei diesem Geschäfte nicht nothwendig in Betrachtung. Die ganze Natur kann als geschlossen und abgerundet in ihrer Einheit gedacht, die ganze Welt kann für nicht mehr als den Inbegriff alles Endlichen gehalten werden; der Verstand findet sich dadurch in seiner Thätigkeit nicht gehindert noch unterbrochen, im Gegentheil, dieß giebt ihm erst volles Genügen, und ist genau betrachtet sein Werk. Das Uibersinnliche stört den Verstand, und wenn er sich daran wagt es zu denken, so sehen wir bald, daß er seine Heimath verlassen hat, und in dem fremden Lande nicht eingewohnen kann. Denn wie behandelt der Verstand das Uibersinnliche? Er macht es zu einem höchsten Begriffe. Begriffe aber sind nichts ohne eine reelle Sphäre oder Beziehung. Diese findet das Uibersinnliche nirgends, oder wo es sie zu finden schiene, würde es zu einem blos Unsinnlichen geworden seyn. Also bleibt der Verstand hier im Streite mit sich selbst, und es giebt entweder kein Uibersinnliches, oder es liegt jenseit

alles Verstandes, und zeuget für das was mehr als Verstand ist, für die Vernunft.

Mit Recht nennet die Psychologie hier die Idee, und Vernunft das Vermögen der Ideen. In der Idee stellt sich allerdings jene Einheit schlechthin dar, welche etwas anders ist, als eine Einheit des Begriffes. Aber mit der Anerkennung der Idee treten wir auf einen für die Selbsterkenntniß sehr kritischen, über ihre Aechtheit aber auch sehr entscheidenden Punkt. Ein Heer von Verwirrungen droht uns hier; und wenn es der Philosophie vielleicht nur selten gelungen ist, einen Ausweg aus dem Labyrinthe zu finden, dürfen wir uns wundern, daß es der Psychologie bisher noch weniger gelang? Wir wollen uns ja hüten, bei der Lehre von den Ideen „die Vernunft, wie Jacobi sagt, am Ende doch nur wieder zu Verstande zu bringen!"

Was Psychologie und Kritik der Vernunft über die Ideen gelehrt haben, scheint uns keinesweges hinreichend zu seyn, um die Vernunft in ihrer Unabhängigkeit von dem Verstande bestimmt zu erkennen. Uiberall finden wir die Ideen Vernunftbegriffe genannt. Sind sie nun Begriffe, so haben sie die Form der Denkkraft, und es fragt sich nur noch, ob diese Form an ihnen wesentlich, d. h. in sofern hafte, als sie Pro-

ducte der Vernunft sind. Dieses letzte behauptet und meint man nun allerdings wohl nicht. Die Bemerkungen, daß den Ideen kein Gegenstand in möglicher Anschauung entspreche, daß die Vernunft die apodiktische und allumfassende Erkenntniß aus sich nehme u. a. zeigen deutlich genug an, daß man das Wesen der Ideen nicht in ihre Begriffsform setzet, und daß man also auch die Vernunft selbst für etwas anderes hält, als blos für einen höhern Aufflug des Verstandes unter einem ihm fremden Principe. Man nennt sogar die Vernunft selbst dieses Princip der Ideen, ja das Vermögen der Principien überhaupt. Allein so sehr wir auch die Wahrheit von dem allem einzusehen überzeugt sind, so fragen wir doch jeden Unbefangenen, ob ihm die Sache der Vernunft nun völlig klar geworden sey? und wir sehen einer verneinenden Antwort mit Zuversicht entgegen.

Nämlich dasjenige, wodurch die Vernunft in den Ideen von sich zeuget, ist zugestandener Maaßen nicht die Begriffsform, sondern das Princip. Was bedeutet es nun, die Vernunft schöpfe aus sich die Principien, die Anfänge der Erkenntniß oder der Dinge? Ein Princip pflegt in der Form eines Grundsatzes ausgedrückt zu werden. Liegen etwa in der Vernunft ursprüng-

lich solche Grundsätze? Dieß möchte wohl Niemand ernstlich behaupten. Grundsätze sind ja Urtheile, also wieder an Verstandesformen gebunden; und wir sehen deutlich, daß wir, abgesehen von allen andern Ungeschicktheiten dieser Vorstellungsart, die Vernunft durch sie doch nur wieder zu dem Verstande hinabdrängen würden.

Wir hören, die Vernunft sey, sofern sie Ideen hervorbringe, blos auf das Unbedingte gerichtet, und sie erkenne dieses unmittelbar. Auch dieß ist wahr. Aber worin besteht die Richtung der Vernunft auf das Unbedingte? wie geschieht sie in der Seele? Hierüber zuerst müssen wir zu völliger Klarheit kommen, wenn es uns anders wirklich um Selbsterkenntniß zu thun ist. Aber Psychologie und Kritik der Vernunft leisten uns hierbei noch wenig erfprießliche Dienste. Es geht die Rede von transscendentaler Apperception, von synthetischer Apperception und Einheit, von ursprünglicher Synthesis u. s. w. Gegen alle diese Erörterungen wiederholen wir immer nur die eine Bemerkung, daß sie mehr metaphysisch als psychologisch sind, das heißt, daß sie uns weder den Act deutlich genug zu erkennen geben, durch welchen die Richtung auf das Unbedingte oder das Ergreifen desselben in der Seele vollbracht wird,

noch auch den Zusammenhang, in welchem jener Act mit der nachherigen Begriffsform seines Productes stehet.

„Aber ist nicht längst geschehen, was wir vermissen? Hat man nicht dem vernünftigen Ich eben den Act des ursprünglichen Vorstellens, die reine Handlung des Setzens, die intellectuelle Anschauung, als ursprünglichen Charakter seines Wesens bestimmt genug beigelegt? War nicht dieß alles, schon ehe jene Ausdrücke in Umlauf gesetzt wurden, gleichsam vorbedeutet durch Kants Einheit der Apperception?“ — Wir wissen dieß wohl. Allein allen jenen Ausdrücken und den dabei zum Grunde liegenden Vorstellungsarten können wir um so weniger uns gerade zu hingeben, je mehr bei ihrem Gebrauche zu besorgen steht, daß das ursprüngliche Wesen der Vernunft mit irgend einer Form seiner Erzeugnisse verwechselt werde, und die Vernunft selbst also nicht hinlänglich erforscht worden sey. Den Urhebern der Systeme, in welchen jene Ausdrücke einheimisch sind, war es um Philosophie zu thun, gewiß nicht um Selbsterkenntniß vor allem andern. Lassen wir sie daher in ihrem Kreise schalten; wie werden diesem Kreise schneller nahe kommen, als man meinen sollte, wenn man Psychologie nennen hört mit dem gewöhnlichen Vorurtheile gegen das

Wort. Jetzt suchen wir der Vernunft gewiß zu werden aus uns selbst ganz allein. Und nachdem wir entschlossen sind, die Vernunft nicht zu Verstande werden zu lassen, in keiner Bedeutung dieses Wortes; so wollen wir auch sorgfältigst jede Wendung der Rede vermeiden, bei welcher die Vernunft dem Verstande, gegen unsern Willen, unzeitig genähert würde.

Die psychologische Lehre von den Ideen hat uns also zwar Fingerzeige gegeben, deren wir uns mit negativem Vortheile bedienen können; aber das Positive der Vernunft, und wo ihre Wurzel zu suchen sey, haben wir noch nicht gefunden.

Wir werden etwas weiter in dieser negativen Erkenntniß des Weges, den wir zu gehen haben, kommen, wenn wir die Aussagen der Psychologie und Kritik von der praktischen Vernunft kürzlich betrachten.

Anstatt dem Urheber der kritischen Philosophie einen Vorwurf daraus zu machen, daß er eine praktische Vernunft „erfunden," und das Gebiet derselben von dem der theoretischen so weit getrennt habe, als der Verstand von dem Willen getrennt ist, hätte man wohl billig erwägen sollen, von welcher eigenthümlichen Beschaffenheit die Thatsachen im Gemüthe seyn mußten, die es ihm möglich

machten, in den entgegengesetztesten Sphären des geistigen Wirkens von Einem und ebendemselben zu sprechen, nämlich von der Vernunft. Wir erblicken in dieser Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft gerade die deutlichste Verkündigung ihrer, wenn auch vielleicht nur unvollständig erkannten, Einheit und Identität. Nicht die Vernunft wollte Kant trennen, sondern nur die Sphären ihrer Wirksamkeit; denn theoretisch und praktisch heißt die Thätigkeit des Geistes, nicht sofern wir ihm Vernunft beilegen, sondern sofern wir in ihm Verstand und Willen, Vorstellungs- und Begehrungsvermögen unterscheiden. Ist nun die Vernunft über den Verstand erhaben, sollte sie es nicht in gleichem Maaße auch über den Willen seyn? Wirkt die Vernunft in dieser ihrer Erhabenheit durch den Verstand, warum sollte sie nicht eben sowohl durch den Willen wirken können? und müßte diese Wirkung nicht auf eine der ersten ganz entgegengesetzte Weise geschehen? Lasset uns also sehen, wie die Vernunft auch durch das Begehrungsvermögen uns von sich Kunde giebt.

Als Gesetzgeberin erscheint die praktische Vernunft zuerst; aber nicht als gesetzgebend für das, was ist, sondern für das was seyn soll. Es giebt eine Autonomie in dem Menschen,

und diese gehört ganz ausschließlich seiner Vernunft an. Durch sie erhält der Wille eine neue Richtung, einen von den bisherigen ganz abweichenden Bestimmungsgrund. Ohne Autonomie der Vernunft konnte der Wille sich nur nach dem bestimmen, was ihm der Verstand als nützlich oder schädlich, rathsam oder bedenklich, vorbedacht und vorerkannt hatte; da aber die Erkenntniß davon jederzeit sinnlich bedingt bleibt, so diente der Mensch mit seinem verständigen Willen zuletzt einer fremden Macht. Der vernünftige Wille findet den obersten Bestimmungsgrund seines Thuns in sich selbst, und dadurch erhebt sich die Vernunft auch von dieser Seite über den Verstand. Sie setzet, nicht überhaupt einen Zweck, dieß gehört dem Verstande zu; sondern einen absoluten Zweck, den Endzweck. Dieß vermag kein Verstand; denn der absolute Zweck hat im Gebiete der Verstandeserkenntniß dasselbe Schicksal, welches die Ideen hatten, es entspricht ihm kein Gegenstand möglicher Erfahrung, er wird dort nicht begriffen. Das Gesetz, durch welches wir ihn aussprechen, erscheint selbst als eine praktische Idee. Eben so, könnte man wohl sagen, liegt in den Ideen eine theoretische Autonomie.

Aber wir erneuern die schon mehrmahls aufgeworfene Frage: wie werden wir angewiesen,

uns die gesetzgebende Vernunft rein psychologisch vorzustellen? Um die Antwort läßt uns die gewöhnliche Seelenlehre, die doch von Kritik und Philosophie soviel als möglich zu borgen pflegte, so verlegen als bisher. Die Idee des Guten als reinen Begriff aufzufassen, genügt nicht; denn woher könnte er entlehnt oder gebildet seyn? Die Vernunft würde dadurch zu bloßem Verstande, und doch bewiese die Natur ihres idealen Begriffes die Unmöglichkeit davon offenbar. Das Gesetz, den kategorischen Imperativ, als das Wesen der praktischen Vernunft aufzustellen, gelingt eben so wenig; denn Gesetze oder Gebote sind nur Formen, unter welchen die Vernnnft in Beziehung auf die Willenskraft erscheinet; sie können nur als praktische Grundsätze betrachtet werden; wir erinnern gegen sie, was wir gegen die Ideen als theoretische Grundsätze zu erinnern fanden: das Praktische erscheint in ihnen nur in einem logischen Gewande, und seine wahren Anfänge bleiben der Selbsterkenntniß noch verhüllt.

Der Schleier, welcher die Vernunft bedeckt, scheint sich zu verdichten, je weiter wir auf der betretenen Bahn fortschreiten. Die Gesetzgeberin des Menschen ist frei. Sie enthält mithin ihre Gebote und ihren Endzweck nicht nur selbst in sich,

so

so wie etwa auch der Verstand seine Kategorien oder die logischen Denkgesetze in sich selbst enthält, welche ihm auch nicht durch Anschauung zugeführt wurden; sondern sie hat dieselben auch gar nicht auf dem sinnlich natürlichen Wege empfangen, sie hört ganz auf, in Hinsicht ihrer Autonomie als Naturproduct betrachtet werden zu können. Es ist unmöglich, weniger als dieß zu behaupten, wenn wir einmal mit Bewußtseyn sagen, daß die Vernunft frei sey. Denn wollten wir bloße Selbstthätigkeit für Freiheit nehmen, so setzten wir die Vernunft dem Verstande gleich, ja auch dem Sinne, und zuletzt jedem Dinge in der Natur, deren Producte alle ein gewisses In-sich haben müssen, um mit der ihnen eigenthümlichen Individualität zu bestehen. Dann aber bliebe die Vernunft auch, gleich jenen, der Wechselwirkung mit der Natur auf natürliche Weise, d. h. nach dem Causalgesetze, unterworfen, und Selbstbestimmung mit Freiheit wäre unmöglich. Freiheit der Selbstbestimmmung im Willen also setzt Freiheit des Wesens oder metaphysische Freiheit nothwendig voraus, und es bleibt wahr, daß die Vernunft, wenn sie autonomisch ist, diese ihre höhere Natur nicht auf dem sinnlich natürlichen Wege empfangen haben kann.

Daß uns nun über diesen Punkt die zur Selbsterkenntniß nöthige Auskunft von der Seelenlehre nicht gegeben werde, kann wenig befremden. Man weiß, daß es zur Maxime geworden ist, die Lehre von der Freiheit in die Psychologie entweder gar nicht, oder doch nur historisch aufzunehmen. Empfand man nun das Bedürfniß einer tiefern Seelenkunde da nicht, wo es am ersten zu erwarten war, so konnte dasselbe in der eigentlichen Philosophie noch weit weniger berücksichtiget werden. Diese handelte von der Freiheit genüglich für ihren Zweck; die Frage: wie geschieht es in der Seele, daß sie frei wählet? blieb fast unerörtert. Denn was wir darüber finden, sind Negationen. „Wir folgen, frei handelnd, keinem äußern noch innern Zwange; wir bestimmen uns blos und allein durch uns selbst, nicht durch irgend etwas anderes, auch nicht mittelbarster oder entferntester Weise." So beschreibt uns die Psychologie und Moral die Freiheit, als Act betrachtet. Gewinnt es aber nach dieser Beschreibung nicht den Anschein, als sey entweder unsre Selbstthätigkeit Urheberin der praktischen Gesetze, oder als heiße, frei handeln, soviel als grundlos handeln? und von beiden ist uns doch das Gegentheil durch das Gewissen so unumstößlich gewiß!

Dieser Schwierigkeiten ungeachtet, welche wir noch zu beseitigen hoffen, ist es entschieden, daß die Vernunft durch die Freiheit stärker von sich zeuget, als selbst durch die Idee, so lange diese blos unter der Form des Begriffes gefaßt wird. Denn nicht dem Willen als solchem wird die Freiheit zugeschrieben, sondern nur dem durch Vernunft bestimmten oder bestimmbaren Willen; eben so gehörte nicht dem Verstande als solchem die Idee, sondern nur dem durch Vernunft bestimmten Verstande. Der Verstand aus sich selbst bringt nichts höheres hervor, als, von theoretischer Seite, die geschlossene Einheit des reinen Begriffes und das Ich, von praktischer Seite oder in Beziehung auf das Begehren, Zweckbegriffe und Klugheit. Diese Sphäre ist endlich, daß heißt, durch individuelle Wechselwirkung bedingt und abgeschlossen; denn Individualität*) des Seyns und Wirkens ist wesentlicher Charakter der Endlichkeit, nicht eben Anfang und

---

*) Wir bedienen uns in dieser Schrift des Wortes Individuum und der abgeleiteten nicht in der rein etymologischen Bedeutung, für „Untheilbares in sich," sondern in der durch den Sprachgebrauch näher bestimmten, für „untheilbar Einzelnes," mithin unter dem Gesetze der Wechselbestimmung.

Ende. Was über diese Sphäre hinaus liegt, muß auf einem, dem Individuum nur Eingeborenen, selbst aber nicht in ihm Wurzelnden, beruhen. Und als ein solches sind wir genöthiget die Vernunft zu denken, wenn wir ihre Erscheinung in dem Gemüthe gehörig beachten und würdigen; als ein solches erweiset sie sich in den Ideen, wie in der Freiheit des Willens, wiewohl in der letztern etwas unverkennbarer und leichter. Nur ein solches kann auch zu dem schlechthin Unendlichen, zu der Gottheit, führen, und darum gelangt der Mensch zu Gott blos durch die Vernunft.

Noch eines Punktes gedenken wir zum Schlusse dieser vorbereitenden Betrachtungen, des Primates der practischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen, wie Kant ihn gefunden hat. Wir bitten unsre Leser, den davon handelnden Abschnitt in der Kritik der praktischen Vernunft *) noch einmal durchzudenken, und zwar so, daß sie dabei blos Psychologie, blos die Beschaffenheit des einen solchen Primat anerkennenden Gemüthes vor Augen behalten. Hierdurch glauben wir, wird ein

*) Seite 215 fgg. der vierten Auflage.

Jeder sich völlig klar werden sehen, nicht nur daß es Eine Vernunft war, von welcher Kant in den entgegengesetzten Gebieten der theoretischen und praktischen Philosophie redete, sondern auch daß bei Kant die Erkenntniß des Wesens dieser Vernunft innere hohe Klarheit haben mußte, ob er gleich seiner Darstellung diese Klarheit nicht gegeben hat, vielleicht eben daher, weil er zu wenig meinte, in seinen Untersuchungen mit Seelenlehre beschäftigt zu seyn. Was er a. a. O. speculative Vernunft nennt, ist offenbar nur der speculirende Verstand; daß er aber diesen nicht für die Vernunft gehalten habe, sieht man deutlich daraus, daß er an andern Stellen nur von einem speculativen Gebrauche der Vernunft redet. Eben so nennt er praktische Vernunft, und giebt die Möglichkeit zu, sie als pathologisch bedingt zu denken; in so fern ist diese nichts anders, als das sinnlich-verständige Begehren, und nicht die Vernunft. Aber wieder lesen wir von einem praktischen Gebrauche der Vernunft, und hiermit erscheint sie über dem Willen, sowie dort über dem Verstande, und hat mit beiden, als solchen, wesentlich nichts gemein; auch nicht ein den ihrigen ähnliches Bedürfniß, (Seite 256 der Kr. d. pr. V.), welches nach Kant nur von einem problema-

tischen Begriffe herstammt, und wobei freilich zu wünschen wäre, daß Kant diesen Begriff nicht als Begriff möchte aufgefaßt haben. Uiberall aber ist der Gebrauch der Vernunft das Höchste für Kant in der Lehre von ihr; sie macht ihn von sich selbst in den Ideen, sowie in dem Sittengesetze; durch ihn wird das wahre Interesse sowohl der Theorie als der Praxis bestimmt; und das Befugniß der Vernunft, allem menschlichen Interesse eine eigenthümliche, weder von dem Verstande noch von dem Willen entlehnbare, Richtung zu geben, dieß begründet ihren Primat vor Verstand und bloßem Willen, dieß ist bedingt durch ihre Freiheit, und deutet sicher und geraden Weges hin auf das wahre Wesen der Vernunft.

Indem wir nun daran gehen, psychologisch darzustellen, was die Vernunft ursprünglich in der menschlichen Seele sey, finden wir nöthig, unser Unternehmen durch einige Worterklärungen theils einzuleiten, theils gegen den Vorwurf des Transcendenten und zur innern Erfahrung ganz Ungehörigen zu sichern.

An jedem Dinge, sofern es Gegenstand menschlicher Erkenntniß ist, muß Wesen und Form unterschieden werden, und zwar aus folgendem Grunde.

Jedes Ding stehet in einem Verhältnisse mit andern Dingen, und kann nur, sofern es darin stehet, Gegenstand unsrer Erkenntniß werden. Dieses Verhältniß ist mit jedem endlichen Daseyn unmittelbar gegeben. Denn endlich seyn heißt, wie wir schon oben bemerkten, nicht: einen Anfang oder ein Ende haben; dieses Merkmal ist, logisch betrachtet, ein äußeres, folglich zufälliges, und es widerspricht sich nicht, vernünftige Wesen, (z. B. Engel,) ohne Anfang und Ende zu denken, welche nichts desto weniger von Jedem für endliche Wesen gehalten werden. Endlich seyn bedeutet ein Individuum seyn, das heißt aber eben, Eines in Raum oder Zeit neben und unter Andern, und in Wechselbestimmung mit diesen. Ohne Verhältniß also fiele das endliche Daseyn selbst weg; es ist eine Folge der allgemeinen und ursprünglichen Duplicität endlicher Natur; es ist das Ich und Du, welches, wie Jacobi sagt, mit einem Schlage entstehet; es ist mehr als das Ich und Nichtich, sofern dieses nur als logische Entgegensetzung, nicht

zugleich als reale Bedingung des wirklich Vorhandenen, verstanden würde.

Das Verhältniß nun, in dem jedes Ding sich nothwendiger Weise befindet, giebt ihm eine objective und eine subjective Seite. Beide müssen zwar unterschieden, können aber schlechterdings nicht als trennbar von einander vorgestellt werden. Man kann von keinem Dinge sagen, es sey nur Erzeugniß von Andern, nur Resultat, nichts ursprünglich in sich selbst; man kann eben so wenig von ihm sagen, es sey blos durch sich, in irgend einem Theile oder Zustande blos sein eignes Werk, und nicht zugleich auch durch das Andere. Dieser Grundbegriff des endlichen Daseyns verbreitet seine Wirkungen über die gesammte Naturlehre. Ihm zufolge steht jedes Ding in nothwendiger Beziehung mit dem Universum, und wird nur dann recht begriffen, wenn die Art und der Grad dieses seines kosmischen Daseyns erkannt worden ist; es hat seine Welt in sich und für sich, und würde, aus dieser seiner Welt gerissen, nichts mehr seyn. Ihm zufolge kann ursachliche Wirkung nicht für bloße Einwirkung gehalten werden, noch weniger für bloße Zeitfolge des bedingenden Geschehens in dem Ersten, und des dadurch bedingten Geschehens in dem Zweiten; sondern in jedem Augenblicke eines Causalnexus

sind Ursache und Wirkung in dem, was wir gewöhnlich nur a potiori das Bewirkte nennen, beisammen, und das Bewirkende ist Antecedens nur in Hinsicht theils auf den ihm zukommenden bewirkenden Act, (gleichsam als primus motor.) theils auf seine gesammte, früher als jener Act erkennbar gewesene, Individualität. Jedoch diese Folgen einer richtigen Anwendung des allgemeinen Begriffes von endlichem Daseyn als einem Verhältnisse dürfen hier nur angedeutet werden; wir haben es jetzt nur mit ihm selbst zu thun.

Die subjective Seite seiner Natur nun bringt jedes Ding auf eine schlechthin unbegreifliche Weise mit sich zur Geburt; sie bleibt zwar in ihm, in reeller Einheit mit der objectiven Seite, so lange das Ding währet, aber sie ist zugleich auch, und für sich betrachtet, dessen schlechthin unergründlicher Anfang; eine vollendete Philosophie würde sagen, mit ihr kömmt jedes Ding aus Gott; in der Seele heißt dieß die Anlage. Die objective Seite hingegen erhält jedes Ding, und zwar möglich begreiflicher Weise, bei der Geburt; sie ist das ursprünglich Hinzukommende, das Historische an ihm, sein Werden, sein Weltcharakter; in der Seele nennt man dieß die Vermögen. Im Allgemeinen nun wollen wir die subjective

Seite eines Dinges sein Wesen nennen, d. h. das Ursprüngliche in ihm, oder was es zu seinem Weltverhältnisse mitbringt; die objective Seite soll die Form heißen, d. i. dasjenige, was an ihm durch das, womit es in Verhältniß stehet, ursprünglich bestimmt ist, mithin das Secundäre an ihm. In der Erscheinung des Dinges, oder sofern das Individuum wirklich erkennbar ist, sind Wesen und Form unauflöslich vereinigt, ja sie dürfen beide in sofern gleich ursprünglich in ihm genannt werden. Nur zum Behuf einer Analyse der Erscheinung betrachten wir beide in logischer Absonderung.

Es sey nun keinem Zweifel unterworfen, ob wir auch Wesen und Form an den Dingen in scharfer Scheidung zu erkennen vermögen. Nur dann würde es uns nicht gelingen können, wenn wir ein metaphysisches Wesen dem actu wirklichen substituiren, also von etwas reden wollten, welches nicht selbst in der Zeit gegenwärtig wäre, also nicht an dem erkannten Dinge offenbar werden könnte. Dieß aber wollen wir nicht. Und um vorläufig zu zeigen, wie wir unsern Zweck in jedem Falle zu erreichen gedenken, so machen wir den Anfang mit der Form.

Daß sich erkennen lasse, was an einem Dinge durch sein Verhältniß bestimmt, mithin Form

seines Daseyns ist, räumt Jeder ein; Viele sind wohl eher der Meinung, daß unser gesammtes Wissen von der Natur und der Menschheit auf ein bloßes Durchblättern ihrer Formen beschränkt sey. Daß ferner die Form, die relative Natur, jederzeit auf ein Wesen, als eine für das Individuum absolute Natur, hindeute, wird ebenfalls schwerlich von irgend Einem geleugnet werden, der scharf zu denken gewöhnt ist, oder der auch nur ernstliche Versuche angestellt hat, ein Naturproduct nicht ganz oberflächlich zu erklären. Sind wir nun so weit einverstanden, so zeigen sich, um weiter zu gehen, zwei Wege. Entweder kömmt dem Forscher die Anschauung, (die cultivirte, innere, nicht intellectuelle, aber gereinigte und besonnene,) zu Hülfe, so wird er sehen, was ihm noch zum Verstehen des Dinges fehlet, nachdem er die Form erkannt hat; er wird dieß vielleicht gesehen haben, ehe er die Form in Betrachtung zog; er wird nicht blos einsehen, daß durch die objective Seite des Dinges seine Natur nur zur Hälfte erkannt wurde, sondern er wird auch unmittelbar sehen, was neben jener Seite als das schlechthin Subjective und ursprünglich Eigene angetroffen wird. — Oder aber der Forscher ist von der ächten, reinen Naturanschauung weniger begünstigt, denn der Sa-

ben sind mancherlei; dann bleibt ihm die Reflexion. Er versichre sich dann zuerst der Form, gleichviel ob der gesammten, oder für den Anfang auch nur eines Theiles derselben. Er untersuche ferner, was durch jeden Theil dieser objectiven Seite in der subjectiven bestimmt seyn möge. Mit dieser logischen Hypothese gehe er nun wieder zur Anschauung über, und es kann nicht fehlen, er wird das Verlangte entdecken; auf diesem Wege zwar langsamer, aber bei gehöriger Vorsicht, das logisch Erdachte nicht ohne Prüfung durch den Sinn gelten zu lassen, nicht weniger sicher.

Wir wollen zur Erläuterung des Gesagten nicht fremdartige Beispiele geben, da wir das eine, hinreichende Beispiel zum Gegenstande selbst dieser Darstellung erwählen müssen. Wir entwickeln also nunmehr unverzüglich, was Wesen und Form zuerst in der Seele überhaupt, sodann in der Vernunft insbesondere sey. Anschauung und Reflexion mögen uns dabei in gleichem Grade leiten und begünstigen.

Gegenstand unmittelbarer Beobachtung an der menschlichen Seele kann nichts seyn, außer den jedesmaligen augenblicklichen Verrichtungen derselben. Sie stellt vor, sie fühlt, sie begehrt;

davon haben wir unmittelbare Gewißheit durch die innere Anschauung oder das Bewußtseyn. Da nun alle diese Verrichtungen in unleugbarer Beziehung auf und mit Etwas stehen, welches nicht in ihnen selbst angetroffen wird, sondern worauf sie nur als auf den Gegenstand hindeuten, und welches darum hinterher, nach erfolgter Verrichtung und selbst durch sie, als Ursache oder Veranlassung der innern Thätigkeit vorausgesetzt werden muß; so sehen wir die Seele, als vorstellendes, begehrendes und fühlendes Wesen betrachtet, in einem nothwendigen Verhältnisse begriffen, und müssen diese ihre Handlungen als bedingt durch jenes Verhältniß, mithin als die allgemeine und nothwendige Form des innern Lebens denken. So weit als das Vorstellen, Fühlen und Begehren sich erstrecken kann, von so weitem Umfange ist auch das natürliche Verhältniß des Menschen, und von so weiter Beziehbarkeit die ihm entsprechende Lebensform. Jene Verrichtungen aber reichen über die gesammte Welt, nach der strengsten philosophischen Bedeutung des Wortes; unser Geist steht also in einem wahren und eigentlichen Weltverhältnisse, und seine einzelnen Vermögen, nach ihrer einzelnen Thätigkeit betrachtet, können für nicht weniger, als für eine Weltform des geistigen

Daseyns, oder für die Form eines ganz eigentlichen Weltlebens, gehalten werden.

Aber das Du setzt das Ich voraus, die Beziehung mit Etwas ein in solcher Beziehung Stehendes, zu ihr Gelangtes. Dieses aber können nicht die von der Psychologie einzeln genannten und oft gar als isolirt gedachten Seelenvermögen seyn; denn die Verrichtungen (Acte) dieser Vermögen wurden eben anerkannt als bedingt durch das formgebende Verhältniß und als begriffen in ihm; ob aber die einzelnen Vermögen etwas mehr seyen, als die allgemeinen Begriffe jener Acte, dürfte noch bezweifelt werden. Eben so wenig aber kann das in der objectiven Beziehung Stehende außer den sogenannten Seelenvermögen und deren Verrichtungen gesucht werden; denn das Wesen ist nicht ohne die Form, die subjective Seite eines in einem Verhältnisse befindlichen Dinges nicht ohne die objective. Also in den Verrichtungen der Seele selbst muß dasjenige anzutreffen seyn, was in jedem besondern Falle die besondere Form der einzelnen Verrichtung, des Denkens, Begehrens u. s. w. annimmt. Man hat dieses schlechthin Innere dunkel vor Augen gehabt, wenn man nach der Grundkraft der Seele geforscht hat; man forschte aber nach ihr gewöhnlich auf einem falschen Wege, und irre geleitet durch me-

taphysisch entstellte Grundbegriffe von natürlichem Daseyn überhaupt. Wir haben uns hierüber an einem andern Orte *) ausführlicher erklärt, und dürfen hier nur das dort Gesagte dem gegenwärtigen Gesichtspunkte gemäß wiederholen.

Jede Verrichtung der Seele enthält, abgesehen von ihrer Form, (daß sie nämlich ein Vorstellen oder ein Fühlen u. s. w. sey, oder dem einen oder andern darnach benannten Vermögen angehöre,) einen Doppelact der Richtung und Bildung in sich, dessen Resultat nach Beschaffenheit des jedesmaligen Verhältnisses verschieden ausfällt, das heißt aber eben, der bald unter der Form des Vorstellens, bald unter der des Gefühles, bald unter der des Begehrens erscheinet. Wir haben den subjectiven Grund dieses Doppelactes in der erwähnten Schrift die Elemente des Geistes genannt, und die Lehre davon an die Stelle der gewöhnlichen Lehre von der Grundkraft zu setzen gesucht, welche der Hauptsache nach in der Psychologie nicht fehlen darf. Es hätte eben sowohl

---

*) In den Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Leipzig, bei F. C. W. Vogel, 1811.

auch das Element genannt werden können, denn die in jenem Acte liegende Duplicität darf allerdings nur als eine reelle Einheit in dem Geiste betrachtet werden; es kam uns aber dort darauf an, die Verschiedenheit der Wirkungen zu erläutern, welche nothwendig eintritt, sobald die Seele und so oft sie in dem irdischen Verhältnisse ihres Zeitlebens wirklich thätig wird. Hier ist die Absicht, zu erläutern, was das Wesen der Seele sey, im Gegensatze mit der Form; und eben in jenen Elementen beruhet dieses Wesen. Man kann sich nämlich nicht denken, daß z. B. bei dem Acte des Vorstellens die Richtung des Geistes nach dem vorzustellenden Objecte, oder das bildende Aneignen des sogenannten Stoffes, von der objectiven Seite des Verhältnisses herkomme, in welchem die vorstellende Seele sich befindet; mit andern Worten: die Vorstellung kömmt nicht von außen in die Seele hinein, das Aeußere wird nicht zu etwas Innerem. Vielmehr macht eben jene Richtung und jenes Aneignen die subjective Seite in dem Verhältnisse des endlichen Geistes aus; wäre Seele überhaupt nicht das sich richtende und in sich bildende Princip, geschähe nicht von ihr aus der Act der Richtung und Aneignung, so würde die Vorstellung nimmer erfolgen, bliebe auch die objective Seite des Ver-

hält-

hältnisses ganz dieselbe. Bei Begehrungen und Gefühlen ist im Wesentlichen derselbe Fall. Nur die Form der Geisteshandlung ändert sich, je nachdem in der objectiven Seite des geistigen Verhältnisses bald mehr Reiz für das eine Element, bald mehr für das andre, bald ein gleicher für beide gegeben wird. Wir haben dieß anderwärts ausführlich erörtert, und übergehen es hier.

Durch jene Untersuchungen aber sind wir zu dem Resultate gelangt, daß das Wesen der Seele, was ihre Aeußerungen durch einzelne Vermögen oder in den einzelnen Augenblicken des Zeitlebens anbetrifft, blos und allein in der beschriebenen Elementarkraft der Richtung und Bildung bestehe. Mit dieser tritt sie in das irdische Daseyn ein; mit ihr erlangt sie die Gewohnheit desselben, und durch weise Gewöhnung Ausbildung; mit ihr kann sie dereinst ein höheres Daseyn beginnen, und in demselben, unterstützt durch eine neue objective Seite ihres Verhältnisses, die Fertigkeit eines verständig und vernünftig gewordenen Lebens steigern. Nicht die drei Hauptvermögen der Seele, noch was diesen untergeordnet werden kann, macht ihr Wesen aus. An diesen haftet die Form des Lebens; sie müssen wechseln, wenn das Verhältniß wechselt; sie würden verschwinden, wenn das Verhältniß

endete. Das Wesen wechselt nicht mit dem Verhältnisse; ja wir begreifen nicht, wie es wechseln könne, wenn das Verhältniß überhaupt nur Bestand hat.

Aber das Wesen der Seele ist mit Beschreibung ihrer Elementar-Doppelkraft noch nicht vollständig dargestellt. Wir betrachteten die Seele jetzt nur in Rücksicht auf ihre einzelnen Vermögen oder Verrichtungen. Abgesehen von diesen und rücksichtlich des gesammten Lebens des Menschen auf der Erde lehrt die Erfahrung, daß die Seele einer gewissen Vervollkommnung, eines geistigen Wachsthums, nicht allein fähig ist, sondern dieselbe auch unter gegebenen Bedingungen mit Nothwendigkeit erreichet. Den Naturgesetzen dieser Perfectibilität nun nachzuspüren, ist eben so gewiß eine Aufgabe für die Psychologie, als die Physik es sich angelegen seyn lassen muß, das stufenweis potenzirte Vorkommen einzelner in der Raumwelt durchgreifend wirkender Kräfte, z. B. des Magnetismus, Galvanismus u. a. zu erforschen. Die Erscheinung dieser Perfectibilität ist hinlänglich bekannt. Das Kind ist sinnlich, der Jüngling wird verständig, der Mann soll vernünftig werden. Eben so finden sich im Ganzen genommen Menschen und sogar Völker, welche vorzugsweise sinnlich genannt werden müs-

sen, und an welchen sich von Verstand nur einzelne, von Vernunft kaum bemerkbare Spuren zeigen. In Andern, Menschen und Völkern, herrscht die Verständigkeit vor, die Sinnlichkeit hat einen gewissen Bund mit ihr geschlossen und wird methodisch befriedigt, die Vernunft tritt einzeln hervor und man hört es wenigstens, daß sie eigentlich herrschen solle. Dieß ist unter andern der Charakter unsrer Zeit. Noch hat es Menschen gegeben, welchen Mitwelt und Nachwelt das Prädicat der Vernünftigkeit als vorherrschenden Charakter ihres reiferen Lebens nicht verweigerte. Diese suchten und fanden mehr, als Sinn und Verstand ihnen darbieten konnten; und nachdem sie es gefunden hatten, so hiengen sie daran, lebten darin, und regelten darnach Sinn und Verstand. Diese Menschen waren unstreitig die edelsten ihres Geschlechtes.

Hiermit haben wir nun zwar die drei Stufen menschlich-geistiger Perfectibilität vor uns; allein wir werden nicht verkennen, daß uns dieselbe in so weit immer nur ihrer Form nach bekannt worden sey. Denn Sinn und Verstand gehörten selbst zu der Form des Zeitlebens; die Bildung also, welche der Mensch durch Gebrauch des Sinnes und Verstandes erlanget, erscheint hier nur unter der, von der Naturbe-

schaffenheit jener Vermögen entlehnten, Gestalt. Von der Vernunft haben wir zwar noch nicht ausführlich gehandelt; indessen wir wissen doch schon soviel von ihr, daß sie sich durch Ideen, Principien, Gebote zu erkennen giebt. Nun sind es eben Ideen, höchste Principien, unbedingte Gebote, durch welche die vorzugsweise vernünftig zu nennenden Menschen ihr sinnlich-verständiges Leben ordnen und beherrschen. Da nun die Ideen und Grundsätze alle, wie wir gesehen haben, mit der Form einzelner Seelenvermögen unzertrennlich verbunden sind; so zeigt sich, daß auch die Vernunft in ihnen nur unter einer eigenthümlichen Form hervortrat, und über das Wesen jener drei Bildungsstufen giebt uns das historisch davon Wahrgenommene noch kein Licht.

Indessen liegt auch in ihnen ein Wesen unstreitig verborgen, und wir werden es finden, wenn wir nicht blos historisch beobachten, sondern analytisch untersuchen. Die objective Seite unsers Verhältnisses mag wohl dafür den Grund enthalten, daß unsre geistige Entwickelung mit sinnlichen Anschauungen und Trieben beginnt, durch verständige Begriffe und Zwecke sich läutert, und durch Erhebung der letzteren zu Ideen und unbedingten Geboten für die Erde vollendet wird. Allein daß wir aufsteigen von niedern Stand-

punkten zu höheren, ja daß wir aufstreben, daß wir uns losreißen von dem, was uns anfänglich allein anzieht, und daß wir, so sehr uns auch dieses Losreißen gelingen mochte, dennoch nirgends das volle Genügen finden; dieß ist nicht Form des Lebens, dieß ist durch die subjective Seite unsers Verhältnisses begründet, darin beruht das Wesen unsrer Perfectibilität.

Um dieses Wesen nun vollständig zu erkennen, halten wir uns an das, was wir bereits von ihm erkannt haben, an den elementarischen Doppelact des Geistes. Richtungs- und Bildungskraft war es, was alle Lebensthätigkeit der Seele ursprünglich bedingte. Eine noch unbekannte Beschaffenheit dieses innern Grundprincipes muß es seyn, wodurch auch unser Aufsteigen im Leben von der sinnlichen zu der vernünftigen Form ursprünglich bedingt wird. Und eben weil es ein Aufsteigen, ein Aufstreben von dem Endlichen zum Unendlichen ist, so kann der wesenhafte Charakter des Geistes dabei in nichts anderm als darin bestehen, daß seiner Elementarthätigkeit die Fähigkeit ursprünglich eigen ist, eine Richtung zu nehmen nicht blos auf das, was die objective Seite ihres Verhältnisses ihr in der Zeit darbietet, sondern auf ein

Nicht-dargebotenes, Anderes, das heißt zunächst, eine Richtung absolut aus sich selbst.

Wir wissen es, jene Fähigkeit ist die Freiheit, als Anlage betrachtet, sowie die ihr zufolge genommene Richtung selbst wieder die Freiheit ist, nämlich in ihrer Wirksamkeit, oder als Vermögen. Es leidet auch wohl keinen Zweifel, daß die Freiheit unmöglich gedacht werden kann als gehörig zu der Form des Geistes, zumal da in Hinsicht ihrer eingestanden wird, daß sie in keinem einzelnen Acte eines Seelenvermögens unmittelbar wahrgenommen werde,*) sondern daß jede

---

*) Allgemein eingestanden wird dieß zwar nicht, indem noch Viele dafür halten, entweder daß Freiheit unmittelbar in innerer Anschauung wahrgenommen werde, oder wenigstens, daß es ein unmittelbares Bewußtseyn der Freiheit gebe. Die erste Meinung, bei welcher nicht selten Freiheit mit bloßer Selbstthätigkeit, (Selbstbestimmung,) verwechselt wird, kann durch Analyse der dahin gezogenen Erfahrungen hinlänglich widerlegt werden. Die zweite Behauptung beruht auf dem von dem Worte Bewußtseyn gemachten Gebrauche. Uns erscheint das Bewußtwerden der Freiheit überall, auch in dem Zustande des religiös Gläubigen, als vermittelt durch das unmittelbare Bewußtseyn (Gefühl) des höhern Verhältnisses vernünftiger Natur. Man sehe die Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, Seite 309 fgg.

freie Handlung, als Erscheinung betrachtet, in der Reihe der Naturproducte stehe, und von Jedem, der der Freiheit nicht anderswoher gewiß sey, auch als Naturproduct gedeutet werden könne. Also: **Richtung und Bildung mit Freiheit**, mit diesen Worten wäre das Wesen der menschlichen Seele vollständig ausgesprochen; allein es ist damit noch nicht vollständig erläutert.

Der freie menschliche Geist lebt auf der Erde, und seine Elementarkraft kann den individuellen Anregungen von außen und innen nie entgehen, kann ihnen auch vernünftiger Weise nicht entgehen wollen. Wenn ihm also auch die Fähigkeit einer absoluten, unendlichen Richtung nicht abzusprechen ist, so kann diese Fähigkeit doch psychologisch nur in dem Gegensatze mit der endlichen, auf das Einzelne gehenden Richtung dargestellt werden, zu welcher die objective Seite unsers Verhältnisses uns von der Geburt an auffordert, welche wir mit Sinn und Verstand lebenslang nehmen, und welche auch von der vernünftigen Thätigkeit in keinem Falle ganz ausgeschlossen ist. Diesem Gegensatze gemäß also müssen wir das Wesen der Seele in Hinsicht ihrer Perfectibilität zu beschreiben suchen. Dazu aber steht uns kein passenderes Bild zu Gebote, als

das der Polarität in der äußern Natur. Die menschliche Seele nämlich erscheint, in Ansehung ihrer natürlichen Bildungsgeschichte, als gestellt zwischen zwei Pole, den der Individualität und den der Universalität, den des Einzelnen und den des absoluten Ganzen oder besser des All. Von jenem gehen wir aus, zu diesem streben wir hin; in jenem sind wir geboren, zu diesem werden wir erzogen; jener berührt uns stündlich durch den Sinn, an diesen reichet die zur Reife, zu sich selbst gekommene Vernunft.

Und dieß nun in unmittelbarer Beziehung auf die Elemente unsers Zeitlebens gefaßt, so müssen wir sagen, das Element der Richtung habe vor dem der Bildung einen ursprünglichen Primat. So erscheint es freilich nicht in der ersten Lebensperiode; da beherrscht uns die Außenwelt durch die im inneren Bilden uns angeeigneten Einflüsse noch ganz; da geht die Richtung des Geistes nur auf das schon Eingebildete oder zunächst Einzubildende, und, ignoti nulla cupido, ist da der Wahlspruch des Lebens. Auch in der zweiten Periode, der der Verständigkeit, tritt noch kein Primat des freien Richtungsvermögens hervor; da dienen wir dem Ich, dem Individuellsten alles Individuellen, nach jener Bildungsstufe be-

trachtet; da rühmen wir uns zwar vieler eigenen Einsicht und Klugheit, aber wir täuschen uns damit über uns selbst; im Grunde hält uns doch noch die Sinnlichkeit gefangen; das Einzelne ist uns das Höchste, und unser Höchstes ein Einzelnes; wir dienen der Form, und das freie Wesen ist noch gebunden. Nur auf der dritten Bildungsstufe gelangen wir ganz zu uns selbst, und werden unser mächtig. Wir nehmen die Richtung auf das Unerkannte: ignoti vera cupido. Wir gehen ahndend und glaubend, und selig in solchem Glauben und Ahnden, dem höhern Pole des Lebens entgegen; das Element der Bildung wird, selbst unter der höchsten Verstandesform, genöthiget sich zu bescheiden; das Element der Richtung vindicirt sein unverjährbares Recht, und sein Primat wird factisch entschieden.

Wir haben von diesem allem ausführlich gehandelt in der Schrift über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, und bitten unsre Leser, dieselbe hier zu vergleichen. Auf die hier angezeigte Weise aber allein scheint es uns möglich, die Psychologie als Wissenschaft zu vollenden, die Lehre von der Freiheit ihr wesentlich einzuverleiben, und überhaupt zu einer gründlichen und dauerhaften Erkenntniß von dem so oft mißkannten und mißdeuteten Wesen des menschlichen

Geistes und seines Zeitlebens zu gelangen. Die Philosophie gewinnt dabei, wo nicht an Umfange, doch an Gehalte und innerer Einheit. Die Kritik wird an den Punkt hingewiesen, von welchem sie immer sicher und immer wohlthätig ausgehen kann, und hat forthin nicht mehr nöthig, sich blos aus dem Skepticismus zu erheben, oder blos gegen metaphysischen Dogmatismus zu waffnen. Dem Unwesen der Speculation und den Träumen einer des Geistes selbst unkundigen Naturphilosophie kann auf dem hier betretenen Wege vollkommen gesteuert werden, und — wir wollen uns nicht scheuen es hinzuzusetzen — auch ächte Religion und wahrer Gottesglaube finden ihr Licht und ihre wissenschaftliche Begründung nur, wenn sie die Psychologie als den Johannes erkennen, der dem Messias vorangeht.

Aber unser Zweck war, zu zeigen, wie der Mensch zu Gott gelange durch die Vernunft, und zu dem Ende schien es nöthig, zuerst von dem Wesen der Seele überhaupt zu sprechen, wie wir gethan haben. Ist nun Vernunft in der Seele, was kann ihr Wesen seyn? Das Wesen der Seele im allgemeinen war: Doppelkraft zu selbstthätiger Richtung und Bildung

in der Zeit, mit ursprünglichem Primate der Richtung.

Was wir suchen, liegt ganz nahe. Eben diese Freiheit der Richtung ist das Wesen der Vernunft, und schlechthin nichts anderes. Dieß ist zu beweisen.

Wenn wir bisher von der Vernunft geredet, oder so wie wir sie auch von Andern genannt und beschrieben gefunden haben, so war sie immer mit einer Form bekleidet, welche bald von dem vorstellenden, bald von dem begehrenden, bald von dem fühlenden Vermögen der Seele hergenommen wurde. Dieß kann auch im allgemeinen nicht befremden. Denn wenn man unter dem Ausdrucke, Form, mit uns dasjenige verstehen will, was durch die objective Seite unsers Lebensverhältnisses in uns bestimmt ist, so sieht man ein, daß jede Thätigkeit dieses Lebens unter irgend einer Form erscheinen müsse, indem kein Act desselben außer das Verhältniß fallen kann, in welchem alles Endliche oder Individuelle, als solches, nothwendig stehet. Nun sind aber alle Aeußerungen des sogenannten Vernunftvermögens ebenfalls nichts anders, als einzelne Acte und Zustände des innern Lebens, wie dieß die Ideen, die praktischen Gesetze, die Vernunftgefühle, deutlich zeigen. Mithin kann es nicht feh-

len, es müssen diese alle ihre bestimmte Form haben, und haben sie wirklich.

Das aber dürfte beim ersten Anblick befremdend scheinen, daß sich nirgends in der Seele eine der Vernunft ausschließlich eigene Form finden läßt, sondern daß sie dieselbe überall nur von den Vermögen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens entlehnt. Man blicke wohin man wolle, so wird man diese Bemerkung bestätiget sehen. Die Ideen sind ihrer Natur nach Begriffe, sie streben das unendlich Mannigfaltige in einer gleichfalls unendlichen Einheit verknüpft darzustellen, und gleichen in sofern den Verstandesbegriffen, welche dasselbe im Endlichen thuen, vollkommen. Die Ideale sind Bilder der Einbildungskraft, nur durch die Unendlichkeit ihres Gegenstandes geläutert und gesteigert in einem solchen Grade, daß ihnen die Präcision der Gestaltung abgeht, welche wir an andern Bildern desselben Vermögens wahrnehmen. Der reine vernünftige Wille, ist er nicht ein wirklicher Act des Begehrungsvermögens, nur gerichtet auf etwas Anderes, als was sonst Gegenstand unsers sinnlichen und im Endlichen beschränkten Verlangens ist? Eben so die den vernünftigen Willen bestimmenden unbedingten Gesetze, der kategorische Imperativ, das Princip der Vollkom-

menheit, des göttlichen Willens, der Liebe zu Gott und alle andern, sie tragen sämmtlich die Form theils des Vorstellens theils des Begehrens an sich, und ohne diese Form würden sie nicht praktische Gesetze seyn. Ferner in den Vernunftgefühlen liegt wohl eine Erhebung unsers augenblicklichen Seyns, welche das Gefühl sonst nicht kennet; allein doch ist diese Erhebung wieder nur ein Zustand des innern Lebens, endlich und vorübergehend wie andre Gefühle der Lust und Unlust, und das Eigenthümliche der Vernunft liegt nicht in dieser Form. Endlich die intellectuelle Anschauung, unstreitig auch eine Form vernünftiger Thätigkeit, deren Entdeckung unsere Zeit sich zuschreibt, oder das ursprüngliche Handeln und Setzen des Ich nach einer etwas frühern Lehre; — es kömmt jetzt nicht darauf an zu untersuchen, was in diesen Handlungen Wahrheit und Irrthum sey, aber — die Form dieser Acte ist doch offenbar keine andre, als die des Sinnes und Verstandes, in einer sonst nicht vorkommenden Einheit und Durchdringung. Und so möchten sich noch hundert andre Aeußerungen der Vernunft von den jetzt erwähnten specifisch unterscheiden lassen; die Analyse einer jeden würde doch zeigen, daß dasjenige, was an ihnen Form genannt werden müßte, irgend einem der sonst be-

kannten Seelenvermögen eigenthümlich zukomme, mithin nicht der Vernunft.

Diese Bemerkung ist von ungemeiner Wichtigkeit; nicht allein für die Psychologie, welche dadurch die Nothwendigkeit einsehen lernt, sich des Ausdruckes Vernunft künftig sparsamer als bisher zu bedienen, und welche dabei zugleich einen Fingerzeig erhält, wie sie sich über das Wesen der Vernunft vollständig verständigen könne; sondern auch für die Philosophie, welcher es dadurch erleichtert wird, die wahre Vernunftansicht von der Natur, der Welt und der Gottheit zu entwickeln, und dasjenige nicht damit zu verwechseln, was, als bloße Vernunft*form*, ursprünglich dem Verstande angehört, oder der Einbildungskraft, oder dem Sinne. Wir halten uns jetzt in unsern Grenzen, und zeigen, was das Wesen der Vernunft sey, blos in Beziehung auf religiösen Glauben.

Klar aus dem Bisherigen scheint nun fürs erste so viel zu seyn, daß man Unrecht thue, die Vernunft ein Vermögen der Seele in *dem* Sinne zu nennen, in welchem Sinn, Einbildungskraft, Verstand, Wille u. a. aufgeführt werden. Dieß ist sie keinesweges. Jedes solche Vermögen der Seele nämlich hat nicht blos eine ihm eigenthümliche Thätigkeit, (diese kömmt der Vernunft eben-

falls zu, und zwar in ganz vorzüglichem Grade;) sondern es ist auch mit dieser Thätigkeit an eine bestimmte Art von Producten gebunden, und diese erscheinen im Innern jederzeit nur unter der ihnen zustehenden Form: dieß aber verhält sich bei der Vernunft anders. Die Einbildungskraft giebt nur Bilder, die Denkkraft nur Begriffe, der Wille nur Entschließungen, das Gefühl nur Zustände, meist mit Lust oder Unlust verbunden; die Vernunft tritt in Begriffen, Bildern, Entschließungen und Gefühlen mit gleichem Rechte und mit durchaus gleichbleibender Eigenthümlichkeit ihres Wesens hervor. Ferner, die eigentlichen Vermögen der Seele werden unterschieden von einander durch ihre Producte, und die Psychologie ist darüber bereits so ziemlich im Reinen. Die unmittelbare Erfahrung lehret, daß Anschauung kein Begriff sey, Willensact kein Gefühl, u. s. w. Die Vernunft läßt sich auf diese Weise von jenen Seelenvermögen nicht sicher unterscheiden; und die noch fast allgemeine Sprachverwirrung in Psychologie und Philosophie, was den Gebrauch dieses Wortes anlangt, beweist zur Genüge, wie wenig man auf dem genannten Wege jener Unterscheidung auszurichten im Stande war. Die Producte der Vernunft sind Ideen, Gebote, wir wollen auch hinzusetzen Anschauungen, Gefühle.

Welchem Vermögen, das dergleichen oder ähnliches sonst auch liefert, gehört nun die Vernunft an? Allen? dann kann sie aber keines für sich seyn. Keinem? woher dann ihre Begriffe, Anschauungen, Gebote? und wer ist, wohin gehört sie sonst?

Um diesen Widerstreit zu heben, haben wir anderswo Vermögen besonderer Activität von Vermögen allgemeiner Perfectibilität unterschieden. Jene sind das unmittelbar Producirende in uns; sie beruhen auf dem subjectiven Verhältnisse der Elemente des Geistes zu einander; sie bringen den Wechsel der Handlungen und Zustände in das Zeitleben; ihre allgemeinsten Benennungen sind: Vermögen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens. Die Vermögen der Perfectibilität bringen nicht einzelne ihnen ausschließlich eigene Producte hervor; sie wirken nur durch die Vermögen der Activität; in ihnen liegt der Grund der geistigen Vervollkommnung oder Erziehung, und sie werden durch die drei Bildungsstufen bezeichnet; wir haben sie, in Ermangelung anderer Ausdrücke, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft genannt. Nach der hier zum Grunde gelegten (psychologischen) Unterscheidung des Wesens und der Form können wir uns darüber auch folgendergestalt er-

erklären. Die Vermögen besonderer Activität charakterisiren sich dadurch, daß sie, neben dem allgemeinen Wesen der Seele, welches ihnen zum Grunde liegt, auch eine bestimmte, eigenthümliche Form haben. Die Vermögen allgemeiner Perfectibilität hingegen haben keine solche Form, sondern erscheinen nur unter der Form der andern; und eben deshalb könnte es vielleicht rathsamer seyn, ihnen den Namen, Vermögen, gar nicht beizulegen. Jedoch dieß läuft auf Wortbedeutung hinaus, und kann jetzt gleichgültig seyn. Der Hauptpunkt ist, daß in den Vermögen der Perfectibilität das Wesen der Seele erscheint als ursprünglich ungebunden an diese oder jene Form. Der Grund ihres Daseyns ist die Polarität des Geistes; in ihnen zeigt sich das Freiwerden seiner Elemente; sie enthalten in sich den Saamen der Unsterblichkeit.

Und nicht blos der Unsterblichkeit; auch den Saamen aller höhern Erkenntniß, alles göttlichen Lebens, aller wahren Philosophie und Religion enthalten diese Vermögen; vor allen aber die Vernunft, in welcher der Sieg der Freiheit über die Natur schon entschieden ist, und das Wesen über die Form triumphirt. Denn worin anders möchten wir das Wesen dieses unermeßlichen Ge-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

schenkes von oben nun finden, außer darin, daß die Vernunft die Selbsterhebung des Geistes und Gemüthes über das Endliche ist? Diese aber geschieht nicht durch Naturzwang, sondern durch Freiheit. Wiederum aber die Freiheit, als Princip wirklicher innerer Lebensacte betrachtet, kann ursprünglich nur dem Elemente der Richtung beigelegt werden, das heißt, dem Anfange der Handlung, nicht ihrem naturgemäßen Vollbrachtwerden durch das bildende Element. Wir kommen daher auf den vorhin aufgestellten Satz wieder zurück, daß das Wesen der Vernunft in der Freiheit der Richtung bestehe, und es dürfte nur noch ausgemittelt werden, ob Freiheit der Richtung, Erkenntniß des Wesens unbedingt durch die Form, Erhebung des Geistes und Herzens zu dem Unendlichen, auch wesentlich eins und dasselbe bedeuten.

Daß dem so sey, wird deutlich werden können, wenn wir die Aeußerungen der Vernunft in dem Menschen nochmals, und zwar mit Rücksicht auf das Wesen einer jeden, überblicken.

Die Idee ist mehr als Begriff. In ihr erhebt sich die Denkkraft über die endliche Verknüpfung des Gegebenen, und sucht damit aus ihren eignen Schranken zu treten. Unter der Idee der Welt zum Beispiel verstehen wir nicht den In-

begriff der einzelnen Organismen in Zeit und Raum, vorgestellt nach den gemeinsamen Merkmalen ihres individuellen Lebens und Wirkens; dieß würde der bloße Begriff einer Natur seyn, und von der Natur, als dem Inbegriffe alles Endlichen, glauben wir allerdings einen wahren, eigentlichen Begriff zu besitzen. Unter Welt verstehen wir die positive Unendlichkeit oder die Absolutheit alles Seyns, eine Einheit desselben, welche schlechthin nicht durch Abstraction aus dem Endlichen aufgenommen werden kann, eine innere Durchdringung der Kraft, welche von der isolirenden und gegensetzenden Denkkraft gar nicht anerkannt wird, und in welcher Nothwendigkeit und Freiheit, die Angeln des Denkens, sich friedlich vereinigen. Während also der Begriff mit Verneinung und Trennung endet, eint und bejaht die Idee. Sie setzt ein Positives an die Stelle des von der Denkkraft zuletzt gefundenen Negativen; woher mag sie es schöpfen? Aus dem Fonds sinnlicher Anschauung ohne Zweifel nicht; denn könnte diese ihr solchen Dienst leisten, warum versagte sie ihn dem Verstande? Aus der Einbildungskraft eben so wenig; denn diese ist wenigstens in gleichem Grade, wie die Denkkraft, einheimisch im Endlichen, und ihre Bilder, zu Idealen gesteigert, haben mit den zur Idee erho-

benen Begriffen ganz einerlei Schicksal. Die Vernunft schöpfet ihr positiv Unendliches blos aus sich selbst. Es ist ihr eingeborenes Wesen, nicht still zu stehen an der Grenze des Bildens und Denkens, sondern jenseits zu streben; die Richtung des Geistes auf das Undargebotene und Unerkannte ist ihr Princip in der Seele. Sie folget diesem freien Triebe, und zeiget in Worten und Bildern, worauf er gerichtet sey. Worte und Bilder zeigen es freilich nur unvollkommen und nie adåquat; aber eben darin liegt das Råthsel der Vernunft und seine endliche Lösung, daß das Ungenügende für Sinn und Verstand allein volle Befriedigung gebe, daß Vernunft kein Vermögen der Wissenschaft, sondern des Glaubens sey, und daß ihr Wesen nur in der freien Erhebung zum Glauben, daß da Etwas sey wo das Auge nichts siehet, bestehe.

Mancherlei Ursachen haben zusammengewirkt, um diese Lehre dem größern Theile unsrer Zeitgenossen theils unzugånglich, theils anstößig und selbst verhaßt zu machen. Einige derselben, welche zu genau mit der Vernunft vertraut waren, um sie unter der Verstandesform ihrer Producte erliegen zu lassen, haben zur Rettung ihrer Würde die intellectuelle Anschauung auf-

gefunden, und erklären nun diese für das wesentliche und ganz eigenthümliche Erzeugniß der Vernunft. Möchten doch sie, denen es gewiß um die Sache zu thun ist und nicht um das Wort, die psychologische Nachforschung nicht verschmähen, was intellectuelle Anschauung als Act der Seele wirklich sey! Es giebt allerdings in dem Menschen einen Zustand der Erhebung zu dem positiv Unendlichen oder Absoluten, bei welchem ihm die Einheit des Seyns unmittelbar vorschwebt, (Anschauung,) und wobei er sich dennoch wohl bewußt bleibt, daß er das Ergriffene nicht mit dem Sinne, nicht individueller Weise ergriffen habe, (darum intellectuelle Anschauung.) Wir leugnen also das Daseyn einer intellectuellen Anschauung keinesweges. Allein wenn wir durch sie dahin gefördert werden sollten, wohin man uns zu führen die Absicht hat, so müßte von ihr gezeigt werden können, daß sie, ihrem Wesen und ihrer Form nach betrachtet, der Vernunft eigenthümlich sey. Dieß aber läßt sich von ihr ohne Zweifel nicht zeigen. Bei dem unmittelbaren Festhalten an der Einheit des Seyns unterläßt die Einbildungskraft nicht, ein Bild unterzuschieben; und was wir dann innerlich schauen, ist nicht die eigentlich von uns gemeinte Vernunfteinheit mehr, sondern eine ihr ursprünglich fremde Form, wel-

che sie erst von dem, der Vernunft hier dienenden, Vermögen anschaulicher Bildung entlehnet. Das intellectuelle Vermögen, die Denkkraft für sich, kann nun freilich die absolute Einheit eben so wenig vollständig darstellen, und daraus ist eben jene wechselseitige Durchdringung der Idee und des Ideales hervorgegangen, wofür wir die intellectuelle Anschauung ihrer Form nach erklären müssen. Der augenblickliche innere Zustand eines so intellectuell Schauenden besteht demnach, blos historisch erwogen, zuerst in einem Wechsel des theoretischen Vernunftgebrauches zwischen Bild und Begriff; ein solcher Zustand ist nicht allein möglich, sondern wir kennen ihn auch sehr wohl aus eigner Erfahrung. Allein eben daß es in ihm weder zu Idee noch zu Ideale entschieden kömmt, sondern schwebet und schwanket, eben dieß beweist, daß hier die Vernunft nicht auf eigenem Boden stehe, und die intellectuelle Anschauung folglich keinen wesentlich höhern Werth habe, als irgend eine andre Form, in die jene sich kleidet. Ferner geht die intellectuelle Anschauung von jenem Schweben zwischen Bild und Begriff leicht über in ein Gefühl des Unendlichen, bei welchem, weil es die höchste Befriedigung mit sich führet, die absolute Einheit selbst gegenwärtig geglaubt wird, und woraus sich dann ein dieß

auszudrücken strebendes Bild der Phantasie unwillkührlich wieder entwickelt. Wir schweigen jetzt davon, wie leicht es eben aus diesem Grunde und an dieser Stelle sey, sich über den wahren Gehalt der intellectuellen Anschauung zu täuschen. Wir ziehen aus der psychologischen Analyse derselben nur wieder den Schluß, daß die Vernunft auch in ihr keine ihr selbst eigenthümliche (rein vernünftige) Form der Einsicht oder Erkenntniß enthülle, sondern diese immer nur von den andern Vermögen des Geistes empfange. Wenn dieß aber ist, so bleibt als wesentlicher Vernunftantheil auch hier nichts übrig, als das Hinausstreben über jede Handreichung und jedes Product der im Endlichen bildenden Kraft, mithin die Freiheit der Richtung, welche in selbstständiger Lossagung von dem Endlichen unmittelbar auf das Unendliche als ein wahrhaft Positives gehet.

Sollten wir aber wohl in Hinsicht der intellectuellen Anschauung noch dem Einwurfe zu begegnen haben, daß es überhaupt unrecht und Mißverstand sey, psychologische Analyse bei ihr zu versuchen, oder die Unterscheidung der Form und des Wesens bei ihr anzuwenden? Dürfen wir überhaupt eines Verhältnisses gedenken, wenn von intellectuellem Schauen die Rede ist? — Wir wollen sehen. Zuerst wird Niemand in Ab-

rede seyn, daß die in Frage stehende Anschauung als ein wirklicher Act und Zustand des Zeitlebens betrachtet werden müsse; denn man hat sie doch gehabt, man hat sich in ihr befunden. In sofern also ist sie selbst ein Gegenstand innerer Erfahrung, folglich auch der Beobachtung und Erklärung. Diese Erklärung betrifft nicht ihr (ideales) Object, mit diesem haben wir es hier nur historisch zu thun; sondern blos sie selbst, ihr Werden und Seyn in der Zeit. Was nun die Unterscheidung von Wesen und Form anlangt, so dient uns dieselbe hier nicht als philosophisches Princip, sondern nur als logisch-psychologisches Hülfsmittel zur Verdeutlichung des Inhaltes jeder Gemüthshandlung, und darf daher überall angewendet werden, wo Analyse des geistig Factischen der Zweck ist. Endlich das Verhältniß, in welchem der menschliche Geist sich bei allen seinen Verrichtungen befindet, durfte auch hier keinesweges unberücksichtiget bleiben. Denn sofern bei der intellectuellen Anschauung Einbildungskraft und Denkkraft unverkennbar mitproducirende Factoren sind, so kann dem Producte jene Form nicht fehlen, welche die genannten Vermögen durch die objective Seite jenes Verhältnisses nothwendig empfangen. Nun besteht allerdings intellectuelle Anschauung nicht, wie

einige ihrer Leugner versichert haben, durch Einbildungskraft und Denkkraft allein, sondern ihr wesentlicher Factor ist die Vernunft. Von der Vernunft nun haben wir noch nirgends behauptet, daß sie in einerlei Verhältniß stehe mit Sinn oder Verstand, sondern wir haben dieß vielmehr entschieden geleugnet, indem wir sie von den sämmtlichen Vermögen besonderer Activität in der Seele streng unterschieden. In Hinsicht der Vernunft also tritt die intellectuelle Anschauung ohne Zweifel über das gesammte endliche Verhältniß des Zeitlebens hinaus; aber wohl zu merken, nur in Hinsicht der Vernunft, denn die Form jenes Schauens bleibt, wie alles was Form hat, in der Endlichkeit fest. Ob die an sich formlose Vernunft jedem Verhältnisse überhaben sey, ist eine Frage an die Philosophie, die wir jetzt noch unbeantwortet lassen. Sie wird es nicht seyn; allein in dem endlichen, bisher ins Auge gefaßten, Verhältnisse steht sie eben so wenig, und darum haben wir fürs erste nur mit Jacobi gesagt, daß die Vernunft Glauben fordre, nämlich Glauben an sich selbst, an das Wunder ihres Offenbarwerdens in dem sonst so durchaus endlichen, hinfälligen, mit jeder Nervenerschütterung bebenden Leben.

Genug hiervon. Wir setzen unsre Betrachtung der Vernunftproducte in der Seele weiter

fort, um das Wesen derselben nachzuweisen, und die Resultate daraus für Philosophie und Gotteserkenntniß vorzubereiten.

Die praktische Vernunft erzeugt das Sittengesetz und die Idee eines Endzwecks. Es ist merkwürdig, wie sich hier Vorstellungs- und Begehrungsvermögen vereinigen, um dem Producte eine bestimmte Form zu geben, welche ihm durch Vernunft als solche keinesweges zu Theil werden konnte. Die Nothwendigkeit gewisser Handlungen und Unterlassungen wird dem Menschen zuerst einleuchtend durch die sinnlichen Folgen derselben; er lernt einsehen, welche Zustände er, um wohl zu leben, durch seine Handlungen sich herbeiführen müsse, und sein Wille bestimmt sich zu diesen Handlungen um des Zusammenhangs willen, in welchem sie mit den Zuständen stehen, welche gleichfalls Gegenstand seines Begehrens durch die gemachten äußern und innern Erfahrungen geworden waren. So begehrt der Mensch, was ihm Befriedigung gewähret; und welche Art des befriedigenden Daseyns ihm noch nicht bekannt worden ist, darnach kennt auch seine Brust kein Verlangen. Diese an sich eben so schuldlose als verdienstlose Handlungslehre endet damit, daß der Verstand den Inbegriff alles befriedigenden Daseyns als Zustand des Ich den-

ket, das Ich folglich seinem empirischen Zustande nach als Zweck setzet, und daß mithin der Wille gewöhnt wird sich zu allem dem zu bestimmen, was Mittel werden kann für das Wohlleben des Ich. Auch in diesem logisch-praktischen Egoismus liegt an und für sich noch keine sittliche Schuld. Allein nun findet der Mensch den ersten Anstoß auf dem betretenen Naturwege in der Person Andrer. Ein Gefühl sagt ihm in Folge äußerer Anschauung, daß sie ihm gleich sind, und sein Verstand ahndet ganz dunkel den Widerspruch, welcher darin lieget, Gleiches über Gleiches zu erheben. Das Ich kann nicht mehr der Zweck seyn, wo ein andres Ich ihm gegenüber stehet; es muß sich beschränken, muß freiwillig Verzicht thun lernen; so entsteht das Recht in seiner Geschiedenheit von der Moral. Aber zugleich entfaltet hier die Natur den ersten Keim des eigentlich sittlichen Begehrens. Dadurch, daß das Ich Verzicht thun lernet, — zunächst zwar nur um sein selbst willen, denn die rechtliche Beschränkung ist ihm zuerst blos Mittel zu desto festerer Gründung des eigenen Wohlseyns, und die Hoffnung, allein zu herrschen und Alle dienstbar zu machen, mögen Wenige fassen; — aber doch dadurch, daß es Rücksicht nehmen lernt auf ein Andres und zurück-

treten vor ihm, entstehet gleichsam ein leerer Raum in seinem Innern, welcher ausgefüllt wird durch Etwas, was nicht es selbst ist, und die Neigungen des Wohlwollens, die Gefühle der Achtung, die Scheu vor dem Höhern im Menschen beginnen zu wurzeln. Hier stehen wir an der diesseitigen Grenze der praktischen Vernunft.

Dieß ist die Geschichte des Menschen im Ganzen, die Geschichte der Naturentwickelung der Vernunft ohne mithelfende Vernunft, der lange Weg, den die Völker gegangen sind und noch gehen. Es giebt einen kürzern Weg, den durch Lehre, Beispiel und Liebe; diesen sind wir alle geführt worden, die wir Eltern und Freunde hatten, welche uns sittlich erzogen. In uns keimten die Regungen der Vernunft weit früher auf, als der Verstand das Ich denken konnte; wir lernten gehorchen, wir lernten lieben. Gewöhnung zu Gehorsam und Liebe dämpfet in frühester Kindheit schon die Gewalt des egoistischen Triebes, und ebnet der Vernunft des Wollens den Weg. Aber welches ist das Wesen dieses vernünftigen Wollens?

Die Beantwortung dieser Frage liegt in der Antwort auf folgende zwei. Wer gehorchet? Der sinnliche Mensch. Wer liebet? Der bessere Mensch.

Wenn das Sittengesetz uns seine Stimme vernehmen läßt, so fordert es zuerst Unterwerfung, rücksichtslosen Gehorsam. Es fordert diesen von den widerstrebenden Neigungen, welche theils schon da waren in der Seele, theils oft von neuem entstehen. Alle solche Neigungen aber hatten zu ihrem letzten Ziele das Ich, entweder dunkel geahndet bei dem sinnlichen Wohlgefühle aus einzelnen Zuständen, oder deutlich gedacht von dem Verstande als allgemeiner Beziehungspunkt aller aus dem sinnlichen Leben zu schöpfenden Freuden, Genüsse, Erwerbe. Dieses Ich soll sich unterwerfen; und wem? Folgen wir nur dem logischen Gegensatze, so werden wir es bald finden. Unterwerfen soll es sich dem, was mehr ist als jener egoistische Beziehungspunkt; also nicht der Natur, welche ihm schon längst unterworfen wurde, so weit es ausführbar war, sondern dem, was mehr als die Natur, mehr als es selbst ist; die Sprache nennt es das Gute. Und wenn das Ich dem Gebote Folge leistet, so verlangt es nach dem Guten, es übt das Gute. Durch die That lernt es dasselbe näher kennen, es macht Erfahrung von ihm; sein Gewissen bezeuget, daß dieß das Gute gewesen sey. Und sofort bleibt der Mensch dem Guten ergeben. Sein Geist hat die Richtung genommen auf ein Höheres,

als er selbst ist, und beharret in dieser Richtung. Jetzt ist er wahrhaft vernünftig. Wir sehen, was diese Vernünftigkeit bedeutet: ein Aufstreben über die Endlichkeit, die uns umgiebt, ein Verlangen nach einem Bessern.

Und so liegt der eigenthümliche Vernunftgehalt des Sittengesetzes in der Verkündigung, daß es ein Besseres gebe, als das Ich und sein Verhältniß und sein Wohlseyn darin. Er liegt nicht in der Form des Gebotes, noch in den darin zu ordnenden Begriffen; durch diese redet der Verstand zum Verstande. Er liegt auch nicht in dem Entschlusse des Willens, das ihm Geheißene zu vollziehen; mit diesem tritt nur die gebotene Ordnung in das sinnliche Leben ein. Aber der Verstand redet nicht aus sich, sondern nach dem, was er vernommen hat von oben; der Wille thut nicht sich selbst seinen Willen, sondern er dient dem höhern Geiste, der Vernunft. So weit der sinnliche Mensch.

Aber der bessere Mensch gehorchet nicht mehr; er liebet. In der That, wer lieben kann, ist schon gut; der sinnliche Mensch kann nicht lieben, ihn gelüstet nur. Wer zu Liebe gewöhnt und erzogen wurde, dem sagt kein Gebot mehr, was zu thun sey, den lockt kein Lohn, den schreckt

keine Strafe. Es ist ein unergründliches Geheimniß, daß der Mensch lieben kann, lieben vor aller Erkenntniß, und schon in der Kindheit! Der vernünftige Mensch liebt das Wahre, das Schöne, das Gute, und was dessen Bild an sich trägt, um des Urbildes willen. Hier sehet das Wesen der Vernunft in seiner reinsten Erscheinung. Denn wer erklärt uns, was Liebe des Guten sey? Hingebung, Innigkeit, Einsseyn mit dem was geliebt wird, alle die Worte drücken nur die unendliche Richtung aus, welche wir kennen als das Wesen in den Aeußerungen der Vernunft; aber sie sagen nicht, wer der Geliebte sey. Hier ist keine Form, unter der wir ihn zu erfassen vermöchten, keine Befriedigung nach irgend einer endlichen Erfassung; reines Verlangen des Herzens nach oben. Und doch, was wäre Liebe ohne Gegenstand?

Davon nachher. Jetzt nur noch die Erinnerung, daß von keinem Sterblichen ein Gebot der Liebe ersonnen worden ist, welches mehr aussagte, als eine Form der Einbildungskraft oder Denkkraft, aus welcher Geist und Herz endliche Nahrung ihres Vernunftdranges schöpfen mögen, aber endliche Sättigung nie. „Du sollst Gott lieben." Ja, Herr, wir thuen es. Aber wir schauen Dich nicht, wir finden Dich

nicht; wir erkennen Dich nur in Deinen Werken. Indem wir Dich zu lieben meinten, liebten wir — Dein Werk blos? Nein, das nicht. Aber liebten wir Dich? Dich ganz allein? Vergieb, Herr, unserer Schwachheit; wir wollen Dich lieben!

„Du sollst deinen Nächsten lieben.“ Auch dieß thuen wir gern. Freund, Bruder, Gatte, Kind, Mensch, der du bist was ich bin, mein Herz schlägt euch mit reiner Liebeserbietung entgegen! Aber wer seyd ihr in euerm Innern? was thut ihr da? Dieß solltet ihr nicht thun; jenes, bei Gott! auch nicht. Ihr seyd ja nicht gut, nicht wahrhaft, nicht rein; wie kann ich euch lieben? — „Nicht anders als dich selbst.“ Wohlan, ich finde mich. Auch ich bin ja nicht gut, nicht wahrhaft, nicht rein! Aber ich liebe das Gute, ich will gut und rein und wahrhaft werden. Darum liebe ich auch dich, ewige Güte und Wahrheit, die du in der Brust meines Mitbruders eingekehrt bist, und ich liebe seine Person um dieses Antheils willen, welchen sie an dem Ewigen und Unendlichen nimmt. Und an dieser Liebe laßt euch genügen, meine Brüder! ihr könnt nicht fordern um euer selbst willen geliebt zu werden. Wäre nicht eine höhere Liebe,

als

als die zu euch, so würdet auch ihr ewig ungeliebt bleiben in der Wahrheit.

Nicht anders verhält es sich, wenn der Mensch von sich sagt, daß er das Wahre, das Schöne, das Gute liebe, oder die Idee. Sobald seine Liebe eine individuelle Richtung nimmt und darin aufgeht, so ist sie endlicher Art, und nicht die reine, ächte Liebe der Vernunft. Es ist Thatsache, daß wahre Liebe nicht auf Einzelnes gehet. Das Einzelne, Endliche, leihet ihr nur eine Form. Diese Form leiht es ihr immer, und selbst der Unendliche wird von dem Menschen nur so geliebt von ganzem Herzen und ganzer Seele, daß der Mensch ihn mit einer Form endlichen Lebens bekleidet. Diejenigen, welche das Absolute zu lieben vermeinen ohne Form, täuschen entweder sich selbst, indem sie dem Absoluten dennoch die Kugelgestalt geben, und sich wohl gar nicht entblöden diese den Gott zu nennen; oder sie sprechen nur logisches Raisonnement über die Liebe zu dem Unendlichen aus, ohne sie selbst zu empfinden; in welchem Falle sie denn besser thunen, ehrlich zu seyn, und zu erklären, daß das Absolute von ihnen consequenter Weise gar nicht geliebt werden könne. Aber auch die wahre Liebe zu dem Idealen mit dem ihr anhangenden Anthropomorphismus ist einer prüfenden Analyse

des zur Vernunft gelangten Verstandes fähig. Und durch diese Analyse erkennt der Verstand, daß die menschliche Form jene Liebe nur unterstützet, nicht ihr das Daseyn giebt. Er sieht und erfährt, daß sie nicht aufgeht in jener Form, nicht durch sie gesättigt oder gestillt wird; und daraus erkennt er ihr wahrhaft unendliches Wesen, und die Erhabenheit der Vernunft, ihrer Quelle, über alle Form.

Wir haben es absichtlich bis zuletzt verschoben, der Gefühle besonders zu gedenken, durch welche die Vernunft sich offenbaret. Daß es Vernunftgefühle in dem Leben gebe, wird zugestanden; auch ist ihrer zum Theil schon Erwähnung geschehen, denn Liebe ist nie ohne Gefühl, wenn sie gleich auch als Neigung beschrieben werden kann, und in so fern begehrende Acte der Seele enthält und voraussetzt. In den Gefühlen des Erhabenen aber, der Anbetung im Geiste, der reinen Liebe selbst, in ihnen allen ist es der einzelne Gegenstand nicht, welcher uns fesselt, sondern seine Bedeutung; nicht unser Zustand ist es, durch den wir beseliget werden, sondern dessen Beziehung. Bedeutung aber und Beziehung kömmt beiden nicht aus ihnen selbst, sondern von dem Höhern. Und hieraus wird noch einmal klar, daß solche Gefühle nicht aus dem Vermö-

gen stammen, nach welchem sie genannt werden, sondern aus der Vernunft, welche selbst kein Vermögen des Gefühles ist. Auch diese Form kann die Vernunft nicht verschmähen, um uns zu dem Unendlichen emporzuheben, von dem sie stammet und zeuget: denn sie ist uns für das ganze Leben nach allen seinen einzelnen Richtungen, Zuständen und Handlungen gegeben. Aber auch diese Form ist nur Form für die Vernunft; die Vernunft nimmt sie nur an; sie nimmt sich unser an durch alle solche Formen; die Vernunft hat wahrlich mehr den Menschen, als der Mensch sie hat!

Fassen wir jetzt noch einmal zusammen, was über das Wesen der Vernunft gesagt worden ist.

Die Elementarkraft der Seele besteht in einem ursprünglichen Doppelacte der geistigen Richtung und Bildung. Durch die Einheit dieses Actes sind die einzelnen Verrichtungen der Seele innerlich bedingt, und diese werden besonderen Vermögen zugeschrieben, je nachdem sie unter einem, mehr die Richtung, oder mehr die Bildung, oder beide in gleicher Maaße, begünstigenden Verhältnisse erfolgen. Zu diesen Vermögen gehört die Vernunft nicht. Aber der Mensch besitzt mehr, als einzelne Seelenvermögen; er besitzt Ausbildungsfähigkeit, und diese

erstreckt sich über alle jene Vermögen. Die höchste Stufe dieser Perfectibilität ist die Vernunft. Mit ihrem Eintritte in das Leben wendet sich der Angel oder Pol, um welchen es sich bis dahin einzig bewegt hatte, der Pol der Endlichkeit oder Individualität. Nachdem bisher das, durch die objective Seite des menschlichen Verhältnisses vorzüglich aufgeregte, bildende Element den Primat geführt, und Vorstellung, Begehrung und Gefühl immer nur auf das Endliche, das Vorstellbare und Erreichbare, hingeleitet hatte, dessen Mittelpunkt zuletzt immer das Ich war; so ergreift nun das Element der Richtung den Primat, und kehrt das ganze Leben der Seele, ihr Vorstellen, Begehren und Fühlen, dem unendlichen Pole, der nur im logischen Gegensatze der Pol der Universalität genannt wird, mit ursprünglicher Freiheit zu. Hier hört die objective Seite des menschlichen Lebens auf, bestimmend oder maaßgebend zu wirken, die Natur muß ablassen von uns. Nur ihre Formen begleiten uns dienstbar auf dem Wege der Freiheit, aber das Wesen ist ein anderes geworden. Das Wesen der Vernunft ist die freie Richtung nach dem schlechthin Unendlichen, und sein freies Ergreifen durch Vorstellung, Begehrung und Gefühl. Nur dieses Unendliche meint die Vernunft, welches Wort sie

auch ausspreche; nur ihm hängt sie an, in welche menschlich gedachte Beziehung sie dieses Anhangen auch setze. Ihre erste Sorge ist nicht, zu wissen, wem sie anhange oder wer von ihr gemeint sey; unbewußt alles Objectes geht sie, mächtig in sich und dem innern Lichte vertrauend, den Pfad, welcher die Endlichkeit unter sich sieht. Daß die Vernunft wahrhaftig also thue, will erfahren, will der Erfahrung zufolge geglaubt seyn.

Noch ist zu zeigen, daß die Vernunft zu Gott führe; zu nicht weniger, als zu dem Glauben an einen lebendigen Gott, und zu diesem Glauben lediglich durch sich selbst, nicht abhängig von dem Wege oder der Form des Verstandes.

Die Vernunft erhebt den Menschen, so sehr er der Erhebung fähig ist, durch Ideen und Ideale, durch sittliche Gebote, durch Gefühle des Erhabenen und Heiligen. Da die Vernunft sich in jedem Hauptvermögen der Seele offenbaren kann, so ist zur vollständigen Erkenntniß dessen, wohin der Mensch durch sie gelange, nöthig, keine ihrer Aeußerungen in irgend einem von jenen Vermögen zu übersehen. Da aber auf der andern

Seite die Vernunft auch in keinem Seelenvermögen rein erscheint, sondern überall nur mit einer ihr ursprünglich fremden Form ihr Wesen überkleidet; so ist es eben so nöthig, daß man in keinem Falle, und von welcher besondern Art der Vernunftäußerung man ausgehen möge, die Form mit dem Wesen verwechsele, oder doch an jener mehr hafte als an diesem, und sie über dieses erhebe. Beiderlei Fehler sind oft begangen worden. Der erste, einseitige Würdigung der Vernunft, namentlich von der dogmatischen Metaphysik, welche den theoretischen oder den Verstandes-Weg zur Erkenntniß des Höchsten ausschließlich einschlug; auch von Kant, welcher das, was freilich auf jenem Wege nicht gewonnen werden konnte, durch ausschließliche Hinweisung auf das praktische Vermögen zu erreichen hoffte; wir schweigen von der sogenannten bloßen Gefühlsphilosophie, welche, eben weil sie die gründliche Analyse der Gefühle und ihre Auflösung in Begriffe unterließ, mehr noch als jene beiden von ihrem Ziele wissenschaftlich entfernt bleiben mußte. Der zweite Fehler, Einmengung der Form in das Wesen oder Erhebung jener über dieses, ist noch weit allgemeiner. Er kann, mehr oder weniger, allen denen zur Last gelegt werden, welche wir so eben genannt haben; es scheint

aber auch diejenige Philosophie, welche die intellectuelle Anschauung an die Spitze stellet, ihrer gegenwärtigen Gestalt nach nicht frei von ihm zu seyn. Wir werden jetzt blos bei diesem Punkte verweilen, weil er uns der passendste scheint um zu erläutern, was unserer Ansicht diametralisch entgegengesetzt ist, und was wir durchaus nicht meinen, wenn wir von Gott oder göttlichen Dingen reden.

Die Philosophie, welche die intellectuelle Anschauung für die schlechthin höchste Richtung und Form menschlicher Geistesthätigkeit erkläret, verdient zuerst deshalb unsern Tadel, weil sie sich dabei vorzugsweise an die Form des theoretischen Vermögens, (der Einbildungskraft und Denkkraft,) anschließt, da doch, unsrer hier und anderwärts entwickelten Theorie der Seele zufolge, die Offenbarungen der Vernunft sich über alle Vermögen der besonderen Activität gleichmäßig erstrecken. Indessen es könnte jener Philosophie durch diesen Tadel leicht Unrecht geschehen. Denn die höchste Richtung und Thätigkeit der beiden andern Hauptvermögen scheint von dem, was man intellectuelle Anschauung nennet, nicht nothwendig ausgeschlossen zu seyn. Die Vernunftgefühle des Erhabenen und Heiligen sowohl, als auch die vernünftigen Richtungen des reinen Be-

gehrens, führen den Geist in der That zu einem Punkte unaussprechlicher Beziehung hin; und wenn dieser Punkt, diese Absolutheit und Einheit aller Beziehungen, von dem theoretischen Vermögen fixirt wird, (wie dieß nicht allein geschehen kann, sondern auch zum Behufe der Wissenschaft geschehen muß,) warum sollte man dieses Fixiren des Absoluten im Geiste, auch wo es von der Erhebung nicht-theoretischer Vermögen ausgieng, nicht intellectuelle Anschauung nennen? Vielleicht haben die Urheber und Bearbeiter jener Philosophie bisher nur noch nicht nöthig gefunden, die andern Seiten des innern Menschen, welche gleichfalls mit intellectueller Anschauung enden, so ausführlich wie die theoretische Seite zu würdigen. Vielleicht bedarf die Philosophie des Absoluten, sofern sie ein Kind der Zeit ist, auch der bildenden Hand dieser Mutter von dieser Seite nur noch länger als bisher. Wir möchten daher nicht gern einen Tadel einseitig aussprechen, und wollen das Gesagte nur als Warnung vor Einseitigkeit bei dem Gebrauche einer vielleicht sonst trefflichen Lehre verstanden wissen.

Allein in einer andern Rücksicht sehen wir uns zu einem unbedingteren Tadel der Philosophie des Absoluten genöthiget, darin nämlich, daß sie eine

Form der Vernunft mit dem Wesen derselben vermenget, daß sie die Vernunft nicht rein kennet, nicht rein fasset. Um uns hier nicht in polemische Discussionen über einzelne Stellen in hierher gehörigen Schriften zu verlieren, welches dießmal nicht unser Zweck ist; so laßt uns den kürzeren Weg einschlagen, und, gestützt auf unsre erfahrungsmäßige Theorie der Vernunft, geradezu fragen, wohin die Vernunft allein führen könne, wenn ihr Wesen mit einer daran hangenden Form, (wie wir z. B. von der Philosophie des Absoluten annehmen,) vermengt oder verwechselt wird.

Wir antworten auf diese Frage: die Vernunft kann in dem angenommenen Falle zu nicht mehr führen, als zu einer All-Einheit des Seyns. Dieß ergiebt sich zunächst aus der Natur jener Form selbst. Sie ist entlehnt von der Einbildungskraft und Denkkraft im höchsten Aufschwunge ihrer Thätigkeit. Beide Vermögen haben zu ihrem eigenthümlichen Gegenstande die Natur, das heißt, den Inbegriff der in Raum und Zeit endlich, (in individuellen Producten,) erscheinenden Kraft. Diese selbstthätige, wir mögen auch sagen, lebendige Kraft, in der reellen Einheit mit ihrer sinnlichen Erscheinung, macht

nun zunächst das endliche Daseyn aus.*) So wird dieses auch vorgestellt, so lange Einbildungskraft und Denkkraft sich auf dem ihnen eigenthümlichen Gebiete des empirischen Gebrauches

---

*) Mehr über diese, noch nicht allgemeine, Vorstellungsart s. in den Untersuchungen über die menschliche Seele, §. 2. 37. 39. 104. Hier nur folgendes. — In dem empirischen Begriffe eines wirklichen, daseyenden Dinges ist zugestandener Maaßen das logisch Allgemeine zu objectiver Einheit verbunden mit dem sinnlich wahrnehmbaren Einzelnen. Letzteres nun allein erscheint, d. h. wird vorgestellt zufolge sinnlicher Affection; ersteres niemals. Darum ist das Allgemeine zunächst gleich dem Unsinnlichen, und dieses (sofern es von der Denkkraft erfaßt wird) auch jenem: beides sind Wechselbegriffe. Ferner das Unsinnliche an den Dingen ist in reeller Bedeutung, (für die Naturwissenschaft,) nichts anderes als die Kraft, und umgekehrt die Kraft eines Dinges ist jederzeit etwas Unsinnliches; (denn nur die individuelle Erscheinung oder Wirkung der Kraft wird sinnlich wahrgenommen, sie selbst niemals.) Darum sind Allgemeines und Kraft wiederum wesentlich eins und dasselbe für den Verstand, und nur durch Form und Beziehung verschieden. Eben dieß gilt von dem, was man Gesetz nennt, in der äußern wie in der innern Natur. Die aufmerksame Vergleichung und Kritik der genannten Begriffe darf zum Behuf einer durchgreifenden Theorie des Verstandes, wie wir sie in der angeführten Schrift zu geben versucht haben, nicht übergangen werden.

befinden. Sobald sie sich aber erheben zu Ideen und Idealen, so fällt die Endlichkeit (Individualität) des Daseyns weg, und wir erblicken nur das reine, allumfassende, allwirkende und erregende Seyn. Darum ist auch Gegenstand der Idee und des Ideales nicht die Natur, sondern die Welt, das heißt aber, die absolute Einheit des ideal-realen Seyns. Dieses Seyn muß nun ferner auch für das wahre An-sich der Dinge gehalten, und mit dem Daseyn, wiewohl es nicht getrennt von ihm existiren kann, doch im entschiedensten Gegensatze gedacht werden. Es ist das allein ganz in sich Gegründete und Wahrhafte, und es ist Schein und Täuschung, eine gleiche Selbstgenügsamkeit und Wahrheit in das endliche, durch und durch relative, Daseyn zu setzen.

Wir finden die All-Einheit des Seyns auch Gott genannt. Dieß verwundert uns nicht, und erzürnet uns nicht; denn wir begreifen den Irrthum in seinem Grunde. Man vergesse daher nur nicht, getäuscht von der besseren Gewöhnung Gott die unendliche Vernunft zu nennen, daß dieser Gott unmöglich mehr seyn kann, als das innerste, inwendigste Wesen des absoluten Seyns selbst; ein durch und durch und in jeder Hinsicht immundanes Wesen; ja eigentlich nicht einmal ein Wesen in

der Welt, noch weniger über ihr, sondern eben nur die Immundanität des Absoluten selbst. Es ist nicht genug, im Geiste jener Lehre zu sagen, daß das Endliche wesentlich eins mit dem Absoluten, sondern man muß auch hinzusetzen, daß das Absolute wesentlich eins mit dem Endlichen sey. Dieses aus jenem ableiten, hervorgehen lassen zu wollen, ist nach jenem Systeme die ungereimteste Forderung. Es ist von Ewigkeit zu Ewigkeit Alles in Einem, und es scheint nur Eines außer dem Andern zu seyn auf dem Standpunkt der Individualität. Jene Lehre ist der ächte und reine Pantheismus, der Vernunft in der genannten Einseitigkeit ihres Gebrauches völlig angemessen; besser als der Pantheismus Spinoza's, ungleich besser, als der der neuplatonischen Dichtung.

Wir erklären es für höchlich Unrecht, der Philosophie des Absoluten den Vorwurf der Naturvergötterung zu machen. Nirgends im Gegentheile kann der Unterschied zwischen dem, was wir Natur, und dem, was wir Welt genannt haben, stärker erklärt worden seyn, als eben in ihr. Und wenn auch Einige sich nur des Ausdruckes, Natur, bedient hätten, um sowohl den Inbegriff des Daseyns als auch die All-Einheit des Seyns zu bezeichnen; so hätte man doch dem

wissenschaftlichen Wortgebrauche mehr Freiheit gönnen, und den Unterschied nicht übersehen sollen, welcher zwischen Endlichem und Unendlichem auch dann noch bestand, wenn beide nur als zwei Seiten der einen und einigen Natur beschrieben wurden; ein Unterschied von ganz gleicher Wichtigkeit mit dem der Sinnlichkeit und der Vernunft. Die Natur in der eigentlichen und ächten, auch jener Philosophie nicht fremden Bedeutung, als der Inbegriff des Endlichen, ist so weit entfernt vergöttert worden zu seyn, daß man im Gegentheil sagen muß, es gebe nichts ungöttlicheres, als eben diese Natur in diesem Systeme. Denn sie ist ja nur Schein, ausdrücklich nicht Erscheinung, sondern nur Schein; also nicht einmal ein Lichtschein, der, von einem Wesen des Lichtes ausgehend, dieses ahnden ließe und darauf hindeutete, sondern ein Blendwerk, welches von dem Absoluten mit fatalistischer Nothwendigkeit verbreitet wird. Wer in diesem Scheine steht, steht in der Täuschung, und es ist durchaus keine Wahrheit in ihm; denn relative Wahrheit ist in dem Geiste dieser Lehre gar keine. Diese Täuschung kömmt ihm aber wieder nur von dem Absoluten, und es ist dem Menschen auch im allgemeinen nicht möglich ihr zu entfliehen, sondern wer die Gabe nicht hat sich zu der intellectuellen Anschauung zu

erheben, der bleibt in der Täuschung mit traurig unabwendbarer Nothwendigkeit.

Hier wird es vorzüglich klar, wie einseitig die Vernunft von der Philosophie des Absoluten gefaßt werde, nämlich als ein blos speculatives Wesen; denn wäre sie mehr als dieß, so gäbe es auch noch irgend eine andre Erlösung von dem Tode der endlichen Ansicht der Dinge, außer der durch das intellectuelle Schauen des All-Einen. Zugleich aber wird auch klar, daß der Gott jener Philosophie in Wahrheit ein höchst ungöttlicher Gott sey; befangen in seinen eignen unendlichen Banden, mitbefangend darein die ganze Natur, ja diese Bande nicht sich selbst anlegend, sondern in sie von Anfang verstrickt, weder durch sich selbst noch durch ein Anderes. O ewiger Tod des Absoluten, dem das Leben nur von dem Standpunkte des Scheines aus angedichtet wird! O ewige Unvernunft der Welteinheit, die nur von der endlichen Vernunft durch das täuschende Glas der Einbildungskraft und Denkkraft als ihr ähnlich erblickt werden kann! Denn hättet ihr dieses Glas nicht, empfienge eure Vernunft nicht von der Endlichkeit eures innern Lebens und seiner Formen, euch selbst unbewußt, einigen lebendigen Geist, ihr müßtet es erkennen, daß ihr in euerm Absoluten der Wahrheit nach kein Leben haben

könnet und keine Vernunft. Danket es dem Unvergänglichen in eurer endlichen Natur, welches ihr zu töden trachtet, daß ihr selbst noch nicht ganz getödet seyd!

Der Gegenstand ist uns zu wichtig, und wir unterscheiden überall zu sehr die Person von der Sache, als daß wir nicht hier die Erinnerung nochmals mit möglichstem Nachdrucke beifügen sollten, daß wer so lehret, wie wir gezeigt haben, es darum nicht nothwendig so meinet. Die Selbsttäuschung hat in dem freien Menschen nie zu berechnende Grade. Nur mit der Consequenz der Lehre haben wir es zu thun; nur diese führt zu einem Scheingott, zu dem Leugnen wahrer Freiheit, zu einem allgemeinen fatalistischen Tode; und dahin führt sie, wie wir uns überzeugt halten, mit der größten Consequenz. Von innen heraus also möchte die Philosophie des Absoluten schwerlich mit Glücke bekämpft werden können; der Angriff muß gegen ihren Anfang oder gegen ihr Ende gerichtet werden. Ihn blos gegen das Ende zu richten, ist bedenklich; es giebt unvermeidlich den Schein mitgebrachter Vorurtheile, oder unverständiger Furcht vor deren Zerstörung. Wir kehren uns gegen den Anfang jener Lehre, das heißt aber nicht, gegen die vordersten Sätze derselben, sondern gegen ihre psy-

chologische Grundlage. Mit der innern Erfahrung ist die Philosophie des Absoluten entzweit, sie kennt die Vernunft nicht,*) sie kennt nicht das Verhältniß derselben zu den anderweitigen Vermögen der Seele, sie nimmt ihre Form für ihr Wesen.

Ganz zu entgegengesetzten Resultaten gelangt man, wenn man durch psychologische Kritik der Vernunft gelernt hat, das richtige Verhältniß zwischen ihr und den Vermögen besonderer Activität festzuhalten, und dem zufolge an ihren Aeußerungen die Form von dem Wesen gehörig zu unterscheiden.

Das Wesen der Vernunft ist Freiheit der Richtung auf das Unendliche. Es ergiebt sich aus dem Begriffe der Freiheit sowohl, als aus dem des Unendlichen, wohin die freie Rich-

*) „Verstände Fichte die Welt", ruft Schelling ihm zu in seiner Darlegung des Verhältnisses der Naturphilosophie zu der Fichtischen Lehre S. 121, „so würde es für ihn keiner Spaltung bedürfen." Und verstände die Naturphilosophie die Vernunft, möchten wir dagegen sagen, so würde ihr Natur und Welt nicht dasselbe, die empirische Wirklichkeit nicht Schein, nicht in dem Absoluten allein die Wahrheit seyn.

Richtung gehet, daß dieses Unendliche nicht als ein bestimmtes oder bestimmbares Object vernünftiger Erkenntniß vorgestellt werden darf: denn dadurch würde es der Form des vorstellenden Vermögens unterworfen werden, und dieß müssen wir vermeiden, so lange die Rede ist von dem *Wesen* der Vernunft. Dennoch kann die Frage, wohin die freie Richtung *führe*, nicht abgewiesen werden. Denn da die Vernunft dem Menschen für sein Zeitleben gegeben ist, so tritt sie nothwendig auch in das Verhältniß dieses Zeitlebens ein, und ihr ganzes Wesen, als in dem Menschen vorkommend und wirkend, kann kein andres als ein menschheitliches Wesen seyn. Nun kennen wir jenes Verhältniß als den nothwendigen Charakter aller Individualität; es besteht darin, daß kein endliches Leben sich selbst genüget, sondern überall und in jeder Rücksicht nach einem Andern verlanget, an ein Andres sich anschließt, und die Realität dieses Andern mit genau eben derselben Zuversicht voraussetzt, welche es zu seinem eignen Daseyn und Leben in sich hat. *Welches* dieses Andre sey, wird dem Ich in jedem einzelnen Falle erst durch die Vorstellung kund, und darum kennen wir es nie ganz unmittelbar oder an sich; *daß* es aber ein Andres gebe, ein Du zu dem Ich, dieß wird nicht erst

durch Vorstellung gefunden, kömmt nicht erst hinterher oder a posteriori an den Tag, sondern ist die schlechthin unvermeidliche Grundvoraussetzung alles endlichen Daseyns, das absolute A priori alles Vorstellens, Begehrens und Fühlens*). Wird nun das Vorstellen, Begehren und Fühlen der Vernünftigkeit fähig, das heißt, tritt der menschliche Geist auf die höchste Stufe der ihm möglichen Perfectibilität; so tritt er damit nicht aus seinem Verhältnisse überhaupt heraus; er hört nicht auf, Individuum und endlich zu seyn, wenn die Vernunft in ihm beginnt zu wirken. Die nothwendige Beziehung seiner Thätigkeit als solche bleibet, aber sie wird eine andre als sie vorher war, da sie auf das Endliche gieng; und sie kann gar wohl eine andere werden, denn der in die Vernunftbeziehung tretende Mensch ist selbst ein anderer, als er vorher zu seyn schien: er ist frei in seiner Richtung. Wir thun daher ganz Recht, wenn wir fragen; worauf geht die freie Richtung hin? welches mag die — man verstatte uns hier den Ausdruck noch einmal — objective Seite des Vernunftverhältnisses seyn?

---

*) Mehr hierüber, namentlich in Beziehung auf Jacobische Philosophie, in der Beilage.

Die Denkkraft ist schnell bereit Antwort zu geben; sie spricht den Namen des Unendlichen aus. Allein damit ist uns, wie Jeder weiß, wenig geholfen. Wir haben aber nicht nöthig, uns mit dieser logisch richtigen Antwort zu begnügen, sondern wir können die Vernunft selbst befragen, was oder wen sie meinen könne, indem sie uns in Sinn, Trieb und Gefühl zu einer aller Endlichkeit entgegengesetzten Richtung auffordere, oder vielmehr diese Richtung selbst mit uns nehme?

Die Antwort der Vernunft fällt ähnlichen Antworten ganz analog aus, welche von den andern beiden Vermögen der Perfectibilität, der Sinnlichkeit und dem Verstande, auf ähnliche an sie gerichtete Fragen ertheilt werden würden. Fraget den auf der Stufe der Sinnlichkeit stehenden Menschen, was er meine, das in der Welt sey als Realobject seines Vorstellens, Begehrens und Fühlens; so wird er euch erwiedern: ein sinnliches Wesen, mir zugänglich, mir gleich. Diese Antwort verneint der Mensch wieder auf der Stufe der Verständigkeit; und mit Recht, denn er steht höher als jener, und blickt weiter und tiefer. Dieser giebt euch auf jene Frage zur Antwort: die Welt ist im Grunde ein geistartiges Wesen, und die Materie nur dessen Hülle; die

Kraft ist das Wahrhafte in den Dingen, und die Materie, (die sinnliche Erscheinung) nur das Medium, durch welches jene in ihrer unabsehlichen Verbreitung über Himmel und Erde sich selbst in ihren Producten, und zugleich mich bei der Anschauung dieser Producte berühret. Der Verstand hat nach seiner Weise wiederum Recht; denn er ist das Vermögen der Vergeistigung des Sinnlichen durch das Unsinnliche, durch Erhebung der endlichen Ansicht der Dinge zu dem Standpunkte der Allgemeinheit. Allein ganz anders, wiewohl immer nur ihrer eignen Natur gemäß, beantwortet die Vernunft jene Frage. Denn dieß ist das Naturgesetz aller menschlichen Ansicht von den Dingen der Welt; was der Mensch in sich ist, das sucht und findet er auch außer sich; ist er verständig, so wird ihm auch die Welt ein verstandvolles Ganzes; ist er vernünftig, so bleibt ihm auch die Welt nicht ohne Vernunft.

Also zur Vernunft führet die Vernunft; sie kann nicht zu mehr, aber auch nicht zu weniger führen. Indessen wir dürfen dieses Wort nicht unbehutsam aussprechen, damit nicht abermals Einbildungskraft oder Denkkraft uns täusche, und abermals die Form an die Stelle des Wesens gesetzt werde.

Das Wesen der Vernunft war Freiheit des innern Lebens und seiner Richtung, und nur darum, weil es frei war, fanden wir uns völlig befugt zu behaupten, daß seine Richtung auf ein wahrhaft Unendliches gehe. Freie, eigne Lebendigkeit ist mithin das erste, was die Vernunft außer sich suchet und annimmt, was sie aber auch über alles sonst Vorhandene, über die gesammte Natur, als eben so erhaben suchet und annimmt, wie sie selbst erhaben ist über den Verstand, und ihre Welt über die Verstandeswelt. — Ferner die freie, eigne Lebendigkeit in der menschlichen Vernunft offenbaret sich als gesetzgebend und herrschend in dem ganzen Leben des Geistes nach allen seinen Vermögen; der Verstand wird weise durch sie, der Wille wird gut, und das Gefühl lernt Hingebung und Liebe. Eben so behauptet die Vernunft, daß in der Welt die freie Lebendigkeit Gesetz gebe und herrsche durch unendliche Weisheit, Güte und Liebe. Und dieß allein ist der Gott, den die Vernunft glaubet, zu dem sie führet; ein Anderer kann nicht Gott seyn; jeder Andre wäre ohne Vernunft, mithin auch kein Gegenstand der Vernunft.

Der lebendige Gott, oder die absolute Vernunft, Weisheit, Güte und Liebe ist durchaus et-

was Andres und Besseres, als das Absolute der vorhin erwähnten Philosophie, und es fällt der Vernunft schlechthin unmöglich, ihn die All-Einheit des Seyns, den Weltgeist oder mit ähnlichen Namen zu nennen. Das Seyn, auch bei der strengsten Unterscheidung vom Daseyn, und selbst mit Hintansetzung seiner sprachgemäßen Bedeutung, enthält doch das Merkmal eines innern Naturzwanges, eines in sich selbst Gegebenen, unvertilgbarer Weise, und steht sonach mit dem Frei-Lebendigen der Vernunft, welches schlechthin nach außen wirket, das Seyn nur schaffet, das Leben nur mittheilt, im entschiedensten Gegensatze. Die All-Einheit des Seyns versammelt die Fülle des unter irgend einer Form Wirklichen nur in sich, ihr Wirken geht überall nur auf sich, es ist in ihr die Sclaverei des entschiedensten Egoismus in idealisirter Gestalt. Nennen wir dieß Welt, so ist in einer solchen Welt die menschliche Vernunft der größte Widerspruch oder die vollendetste Täuschung. Hat eine solche Welt das Princip ihres Wirkens in sich, so daß wir ihr wahrhaftes Leben beilegen dürfen; so ist es wenigstens ein an sich und in sich selbst fest gebundenes Leben, und seine individuellen Erregungen können nur als endlos erneuerte Bande vorgestellt werden, welche es sich selbst theilweise

anlegt. So deutet es auch die Philosophie des Absoluten wirklich. Das ewige Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen ist für sie eine gleich ewige Entzweiung und Spaltung *) in dem Wesen des Absoluten, und wenn dieser Widerstreit je gehoben werden könnte, so wäre die ganze endliche Seite der Welt vernichtet; wir setzen hinzu: und die unendliche gleichfalls. Dieß sind höchst unwürdige Vorstellungen von der Art und Weise, wie das Endliche in dem Unendlichen begründet sey. Wie kann aus nothwendiger Entzweiung freie Vereinigung; aus nothwendigem Hasse freie Liebe, aus nothwendiger Sündhaftigkeit des Endlichen freie Tugend desselben Endlichen kommen?

So ist das Endliche in Gott nicht begründet für das Auge der ihr Wesen nicht verkennenden

---

*) Daß über diesen Punkt die Schellingische und die Fichtische Philosophie nicht so wesentlich differire, als man nach einzelnen Aeußerungen des erstern glauben sollte, hat unter andern Fries hinlänglich gezeigt in seinen „F. und Sch. neueste Lehren von Gott und der Welt", S. 25 u. a. Höchstens ist die Spaltung in dem Absoluten nach Fichte wirklich, nach Schelling scheinbar zu nennen. Allein vor menschlichen Augen liegt sie da, in beiden Fällen; der Schein ist wirklicher, unabänderlicher Schein.

Vernunft. Wenn sie sich unterwindet das Geheimniß der ewigen Schöpfung in Worte zu fassen, so erscheint es ihr als ein Geheimniß ewiger Liebe. Keine Entzweiung hat Gott in sich gesetzet, sondern er hat geschaffen; die Endlichkeit ist nicht in Gott, sie ist nur durch ihn. Die Philosophie des Absoluten lehrt völlige Wahrheit in dem Gebiete der Physik, aber die Sprache der Religion zu führen stehet ihr nicht zu. Darum ist auch in dem Endlichen als solchem kein Abfall von Gott, sondern vielmehr sein Abglanz; Abfall kann nur da Statt finden, wo sich Freiheit reget, das heißt, wo es möglich wird Gott zu erkennen und zu verehren. Darum ist ferner die Natur wahrhaft außer Gott, in dem höheren Sinne, welchen die Vernunft mit diesem Worte verbinden lehret; nicht so, wie die Denkkraft es fassen kann, als räumliche oder zeitliche Geschiedenheit beider, sondern so, daß das Schaffen Gottes das Schaffen eines wahrhaft Andern sey, mithin schlechthin nicht nach innen *)

*) Das angebliche Schaffen Gottes in sich hinein kann nur entweder als eine idealisch-chemische Zersetzung vorgestellt werden, dann hängt es mit der Naturvergötterung zusammen, welche Schelling Herrn Fichte vorwerfen muß; oder als eine absolut innere Selbstoffenbarung: dann ist alles Aeußere Schein, und in Wahrheit gar nicht vorhanden.

wirke; gleichwie auch die freie Richtung der Vernunft ein wahrhaft Anderes anstrebt, und in keiner Rücksicht sich selbst.

Nennt die Vernunft die Einheit des Nothwendigen und Freien, des Endlichen und Unendlichen, die Welt; so kann sie dieß nur von der zeitlichen Einheit beider, nur in sofern verstehen, als auch das Unendliche in der Zeit, die menschliche Vernunft, von sich bekennen muß, sie sey durch Gott. Und insofern mag man auch von der Welt sagen, sie sey außer Gott; denn auch in der Freiheit des vernünftigen Menschen ist nur ein Abglanz Gottes, nur ein Bild das ihm gleichet, nur ein Verlangen nach Ihm, dem allein Lebenden aus Sich selbst. Aus der Welt ist der Gegensatz und die Vereinigung des Wesens und der Form nicht zu entfernen; denn auch die Vernunft des Menschen nimmt nothwendig eine Form an, um in dem Zeitleben von sich zu zeugen, und ohne solche Form giebt es kein erkennbares, vollständiges Product der Vernunft. Aber die Vernunft selbst erkennt es, daß nicht in den Formen die

---

Ganz anders meint es der religiös Empfindende, wenn er sagt, (vergl. oben Seite 14.) " Du konntest nur in Dir schaffen, nicht außer Dir." Er behauptet die Bedingtheit der Welt durch Gott, leugnet aber die Identität beider in jedem Sinne.

Freiheit ihrer Richtung gegründet sey, sondern in dem Wesen, welches eben dadurch frei wird, daß es die Form in ihrer Unterordnung erkennt und behandelt. Wohin also der Mensch durch Vernunft gelanget, da kann kein Unterschied des Wesens und der Form mehr seyn, da ist mehr als Welt, ein Besserer als die Welt, da ist das Wesen des Wesens, der Unaussprechliche, der G o t t!

Mehr als alles widerstreitet es der wahren Vernunftansicht von den göttlichen Dingen, in das Endliche, welches durch Gott ist, einen wahrhaften Mangel an Realität zu setzen, oder gar nur von einem Scheine des Wirklichen, und daß nur in dem Absoluten die Wahrheit liege, zu sprechen. Welche Schöpfung, in welcher, mit welcher, nur Schein und Halbheit geschaffen ist! während das inwendig gestaltende Triebrad des Ganzen die Fülle und Wahrheit eigennützig für sich selbst behält. Es liegt aber in dem Geiste jenes Systemes, Schein und Wahrheit zwischen das Endliche und Unendliche ausschließlich zu vertheilen; denn durch Entzweiung ward die Natur, und die stärkste Entzweiung muß nothwendig die des Geschöpfes mit dem Schöpfer selbst seyn, da sie die erste und alle andern bedingende ist. Anders freilich urtheilt die zum vollen Bewußtseyn

ihrer selbst gekommene Vernunft. Dieser erscheint zuerst die Wahrheit, welche jenes System in das Absolute setzet, selbst als die ärgste Täuschung, theils subjectiv in dem Inhaber der intellectuellen Anschauung, weil er durch sie sich selbst und das Universum mißkennt und mißdeutet, theils objectiv in der angeschauten All-Einheit des Seyns, weil in sie der Urquell alles Scheines gesetzt wird, und ächte Wahrheit unmöglich da seyn kann, von wo nichts ausgeht als bloßer Betrug. Ferner erscheint der Vernunft die angebliche Nichtigkeit und das Scheindaseyn des Endlichen, wie jenes System es vorstellt, als die einzig noch übriggebliebene Wahrheit, welche sich hier nicht von der Erde zum Olymp, sondern umgekehrt vom Olymp zu der Erde geflüchtet hat. Denn theils, von Seiten des Menschen betrachtet, ist die Verstandesansicht von den Dingen, die Lehre von dem Gegensatze als innerer Bedingung des Daseyns im Endlichen selbst, durch die Philosophie des Absoluten sehr richtig gefaßt und zum großen Vortheile der Naturwissenschaft schon jetzt erläutert worden. Theils, was das sich selbst entzweiende Absolute anlangt, so ist ja doch der Schein und die Nichtigkeit alles Endlichen das einzige, was das Absolute wirklich zu Stande gebracht hat, mithin sein einzig wahres Vermögen, seine einzig

wahrhafte und bleibende Wirkung; jene Wahrheit, welche in seiner Absolutheit liegen soll, legt ja nur der Schauende in sie hinein, es selbst aber kann sie nicht aus sich hervorbringen, kann nicht durch sie von sich zeugen. Zu sagen, daß doch der Inhaber der intellectuellen Anschauung der einzig im Licht Geborene des Absoluten sey, würde ganz unstatthaft seyn; denn dieser, als solcher, ist ja selbst Eins mit dem Absoluten, in welchem eben durch jenen unendlichen Act sein ganzes endliches Wesen völlig aufgeht; er ist selbst der Gott, und es dünket ihn unter seiner Würde, zu Gott nur aufzuschauen, oder seine Vernunft nur in einem Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer zu denken.

Nach einer auf vollendete Vernunfterkenntniß gegründeten Philosophie ist Realität und Wahrheit überall, wo Gott wirket, und die Wahrheit endlicher Erkenntniß des Seyns darf von der höhern Wahrheit des Unendlichen nicht der Art nach, (als Schein von Wahrheit,) sondern nur dem Grade nach unterschieden werden. Dieß folget zuerst aus unsrer Lehre von den geistigen Bildungsstufen, deren höchste die Vernünftigkeit war. In allen ist es derselbe sich entwickelnde Geist, dasselbe zu dem Unendlichen allmählich aufstrebende Wesen, und Täuschung und Wahrheit kann in ihm nicht beisammen seyn, oh-

ne sich gegenseitig zu vernichten; in der Vernunft aber ist Wahrheit. Es folget ferner aus dem Begriffe, welchen der Verstand von dem lebendigen Gott, zu welchem die Vernunft ihn geführet hat, nach menschlicher Weise sich bildet. Aus dem Inhaber des Geheimnisses ewiger Liebe kann nur Wahrheit stammen; zwar nur entferntere Strahlen des reinen Lichtes, aber dennoch Wahrheit, aus der Ferne geschauet. Oder ist das Licht von der Sonne darum nicht Sonnenlicht, weil wir Millionen Meilen weit von seinem Brennpunkte abstehen? In der ganzen Natur also ist Wahrheit, in der Structur des Krystalles wie in der Organisation der Erde, und des Systemes zu dem sie, und des höhern Systemes zu dem ihre Sonne gehöret. In jeder Menschenseele ist Wahrheit, in der schlichten Ansicht des Natursohnes wie in der Philosophie des zur Weisheit Gebildeten, in der Erkenntniß der Erscheinungen wie in dem Glauben an das unsinnliche Wesen. Auch in jeder Aeußerung der Vernunft ist Wahrheit. Das Gefühl zeuget von Gott, wenn auch sein Zeugniß das vollendete nicht ist; der Bilderdienst ermangelt nicht nothwendig der Religion, wenn sie sich gleich in ihm nicht vollkommen darstellt. Genug, wo Gott wirket, da wirket er durch Vernunft, Wahrheit, Weisheit, Güte; die ganze Welt ist

seiner Herrlichkeit voll, in allem Dinge verkündigt sich sein Wesen, das Wesen, welches von der Vernunft allein gemeinet wird, wenn sie durch freie Richtung ihres Triebes ihr eignes Wesen in seiner unendlichen Beziehung mit der namenlosen Fülle des göttlichen Lebens erblicket.

Aber so klar die Vernunft sich selbst werden kann, so deutlich dann auch dem Verstande das Verhältniß vorschwebt, in welchem das Endliche zu dem Unendlichen durch Vernunft erkannt wird; so dunkel und undurchdringlich bleibt dennoch jenes Unendliche für jede Art der Erkenntniß, sobald es nach seinem eigenen Seyn und Wesen betrachtet, ja sobald ihm nur ein eigenthümliches Seyn oder Wesen in Worten von bestimmter Bedeutung beigelegt werden soll. Die Vernunft lehret nicht Gott, sondern nur das Verhältniß des Menschen zu ihm erkennen; und selbst dieses Verhältniß bleibt unerforschlich für den Verstand, weil wir immer nur die eine Seite desselben erblicken, den vernünftigen Geist in der ihm wesentlichen Beziehung mit dem Unendlichen, während die andre Seite, eben ihrer Unendlichkeit wegen, nicht nur über alle Betrachtung erhaben ist, sondern auch nicht einmal verstattet, sie als reelles Glied eines Verhältnisses nach den Gesetzen logischer Begrenzung zu denken.

Der Grund dieser absoluten Unbegreiflichkeit Gottes kann vollständig begriffen werden; er liegt in der Natur des menschlichen Geistes. Der Verstand ist es nicht, der zu Gott gelangt, sondern die Vernunft; wäre es der Verstand, so würde Gott erkannt werden als ein Wesen mit Form verbunden, gleich endlichen Dingen, und wir besäßen von ihm einen eigentlichen Begriff. Die Vernunft aber ist kein Vermögen der Anschauung oder der Erkenntniß, sondern das Vermögen der höchsten Perfectibilität des Geistes, oder der Freiheit der Richtung. Daher hat auch die Vernunft für sich selbst keine Form ihrer Thätigkeit, sondern sie bedient sich nur fremder Formen, welche insgesammt unter ihr stehen; sie ist nur der höhere Trieb und Sinn, welcher die Vermögen besonderer Activität, und in diesen die Elementarkraft des Geistes, eigenthümlich erregt und bewegt. Will daher die Vernunft die Denkkraft oder Einbildungskraft lehren, das Unendliche vorzustellen nach ihrer Weise, so gelingt ihr der Versuch nicht, denn sie verkennet sich. Die Form, welche sie dem Unendlichen anzulegen meinte, war ursprünglich schon schwächer, als sie, die Vernunft, selbst; wie konnte sie ein an Form und Endlichkeit gebundenes Vermögen für fähig einer Erhebung dahin halten, wo nur Wesen

geahndet wird? Nach Kantischem Sprachgebrauche könnten wir sagen, die Vernunft wird transscendent, wenn sie unendliches Wesen als mit Form bekleidet erkennen lehren will; sie bleibt aber immanent, wenn sie sich begnügt hinüber zu streben durch Verstand, Willen und Gefühl über die Schranken der Endlichkeit, und den unerforschlichen Gott zu verehren, ohne mehr von ihm zu sagen, als daß er ist und lebet, wie es der Vernunft geziemt von Seyn und Leben zu sprechen.

Also nur Anbetung hat die Vernunft für Gott, nur Glauben, Demuth und Liebe, nicht Wissenschaft oder Einsicht. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang! Man verstatte uns immer, die Sprache heiliger Bücher nachzulallen, in welchen sich die Vernunft durch Gefühl und Phantasie so herrlich verkündiget hat. Der seiner sich ganz bewußte Mensch kann nur anbeten vor Gott, nicht sagen, siehe, hier ist er, oder so ist er. Und diese Einsicht in unsre Unwissenheit giebt die höchste Befriedigung dem religiösen Gemüthe, und ist Anfang und Ende aller Philosophie. Neben dieser Einsicht aber stehet der Glaube, beide von der Vernunft erzeugt, beide ihre Zierde und ihr Stolz. Es giebt kein anderes Wort, als „Glaube," um die Uiber-

berzeugung, die Gewißheit, die Zuversicht der Vernunft unterscheidend von der Uiberzeugung, Gewißheit und Zuversicht des Verstandes und Sinnes zu bezeichnen. Und dieß ist die wahre Ordnung des vernünftigen Glaubens. Zuerst glaubt der Mensch, daß Vernunft in ihm sey: er vertrauet den Zeugnissen des innern Lebens. Aus diesen erkennt er, was die Vernunft sey: er unterscheidet sie mit Bestimmtheit von den andern Vermögen seines Geistes, und begreift, daß ihr Wesen allein in der freien Erhebung zu dem Unendlichen bestehe. Hernach wendet sich der Mensch diesem Unendlichen der Vernunft vertrauensvoll zu, und hänget ihm an mit Geist und Herz und Gemüth, nicht achtend höher sich dünkender Weisheit, noch der zweifelnden Schwäche eines zum vollen Lichte der Vernunft noch nicht gereiften Verstandes.

Demuth aber geziemt der Vernunft, wenn sie den Namen Gottes ausspricht, und Demuth lernet das Herz auch durch die Philosophie. Denn das Wissen des Verstandes ist Stückwerk, und Stückwerk ist die Weissagung der Vernunft, wenn damit die Unendlichkeit des Verhältnisses berührt wird, in welchem sich auch noch das freiste Leben des endlichen Geistes beweget. Den das Auge des Verstandes auch in den Ideen nicht siehet,

den das Ohr des der Sittlichkeit horchenden Willens nicht selbst vernimmt, Der ist es, welchen die Vernunft verkündiget! Hat sie die Macht dazu aus sich? Ist sie es, welche sich rühmen darf Ihn ausgefunden zu haben? Versteht sie nur ihre eignen Worte, womit sie ihn nennet? Ach nein, die Vernunft ist ganz ohnmächtig vor Gott! sie kann nur aufblicken zu ihm, nur an ihn glauben, nur ihm vertrauen, nur zu ihm beten.

Ja, beten lehrt die Vernunft, und Keiner, der wahrhaft betet, ist ohne Vernunft. Wer Religion hat, betet; und die wahre Philosophie steht im Bunde mit der Religion. Aber Gebet und Andacht stammt aus dem Herzen; und die Vernunft würde nicht beten lehren können, wenn sie allein an den Verstand gebunden, oder mit einer seiner Formen wesentlich verflochten wäre. Wir kennen die Vernunft besser. Sie überströmet mit ihrem Lichte den ganzen Menschen, ihre Erhebung erfüllt und adelt die ganze Seele. Wenn demnach in stillen Augenblicken des Lebens das Gefühl von der Unendlichkeit religiöser Beziehung ergriffen wird, oder wenn das unendliche Verlangen nach dem Bessern und Heiligen die Brust erweitert; wenn dann das Bewußtseyn eigner Persönlichkeit aufsteigt,

und das Ich der Vernunft sein Du ahndet, und der Glaube des Menschen Mund öffnet zu sagen: Herr höre meine Worte! — mit welchem Rechte will der Verstand dagegen auftreten und lehren, daß Gott keine Person sey, zu hören, und kein menschlicher Geist, zu gewähren? Ich frage noch einmal: mit welchem Rechte? Ist der Verstand höher, als der Wille und das Gefühl? Sind sie nicht gleichgeborene Geschwister? Hat nicht jedes seine eigne Sprache empfangen? ganz seine eigne? — O ihr, die ihr frühzeitig ergraut seyd durch die Herzlosigkeit eures vernünftelnden Denkens, lernet doch, weil es noch Tag ist, was ihr in euch habt an der Vernunft! Nicht von uns sollt ihr es lernen, kein Andrer kann es euch lehren; ihr lernet es aus euch selbst allein, wenn ihr euch achtsam prüfet. Der Mensch, welcher betet, steht höher als der Verstand. Er spricht zwar und denket, und wer ihn blos äußerlich beschauet, möchte dafür halten, er sey im Selbstbetrug oder im Wahnsinn. Allein ihr, die ihr urtheilt über sein Beten, ihr habt selbst ein Auge, das Innere zu erforschen; und leitet euch dieses, so werdet ihr finden, daß in seinen Worten die freie Richtung seines Herzens sich ausspricht, kein sinnliches Begehren; daß unendliche Liebe zu Gott sich aus ihm

ergießet, und er mehr meint, als seine Worte erklären.

Die Vernunft lehrt beten, haben wir gesagt, und die Philosophie verstattet zu beten; aber die Philosophie betet nicht selbst. In so fern ist die Philosophie allerdings weniger als die Vernunft. Diese erleuchtet und erwärmt Geist, Willen und Gemüth in gleichem Maaße; die Philosophie ist Wissenschaft, und bindet sich daher streng an die Form des Verstandes. Zwar muß Gegenstand der Philosophie auch dasjenige werden, was ursprünglich nicht Product der Denkkraft, sondern Thätigkeit des Willens oder auch des Gefühles ist; denn Philosophie, als Wissenschaft von der Vernunft-Bedeutung des Lebens, darf die Aeußerungen der Vernunft in keinem Vermögen der Seele übersehen. Allein Bedeutungen zu enträthseln ist ein Geschäft ausschließlich nur für den Verstand; daher muß, was in das Gebiet der Philosophie aufgenommen werden soll, in die Sprache des Verstandes übergetragen werden. So verwandeln sich die Richtungen des vernünftigen Begehrens in verständig ausgedrückte Gebote und Zwecke; die Regungen des Gefühles für die Ideale

des Wahren, Guten und Schönen werden in Begriffe aufgelöst und zergliedert. Der Zweck ist, Rechenschaft zu geben von dem, was die psychologischen Thatsachen der Vernunft enthalten; aber zu Gerichte sitzen kann man nur mit Erkenntniß, Urtheil und Schluß. Logik ist die nothwendige Form aller Philosophie.

Dieß angewendet auf den Gegenstand unsrer Betrachtung, darauf daß der Mensch durch Vernunft zu Gott gelange; so ziehen sich die Grenzen der Wissenschaft von Gott fast von selbst. Die Philosophie hat zuerst Rechenschaft zu geben von dem Wege, auf welchem die Vernunft den Menschen zu Gott führet. Dieser aber sind mehrere, der des Vorstellens, der des Verlangens, der des Gefühles; Verstand, Wille und Herz richten sich, durch Vernunft erhoben, mit gleicher Innigkeit dem Göttlichen zu, und keiner dieser Wege hat vor dem andern einen absoluten oder rein menschlichen Vorzug. Dieß muß die Philosophie zuerst, durch Psychologie belehrt und zu recht gewiesen, mit Unpartheilichkeit anerkennen; sie muß die Gottheit nicht ursprünglich als ein Object der Erkenntniß betrachten, sondern als ein Object der Vernunft, das heißt aber, als den Beziehungspunkt unendlichen Denkens, Verlangens und Gefühles zugleich. Nur unter dieser

Bedingung bleibt die Philosophie im Bunde mit der Religion, nur unter dieser Bedingung erscheint sie, auch wo sie von Gott redet, als das, wozu Kant mit Recht sie zu erheben bemüht war, als aufgeklärt über sich selbst durch Kritik. Dennoch aber hat unter den Wegen, welche die Seele zu Gott führen, einer einen entschiedenen Vorzug für die Philosophie, nämlich der des Verstandes; nicht aber um Gott sichrer zu finden, denn er wird gefunden vor aller Wissenschaft durch den Glauben, sondern nur um von dem Glauben Rechenschaft zu geben und seine Bedeutung zu erklären.

Daher ordnet und unterscheidet nun die Philosophie den Glauben des Geistes, des Herzens und des Gemüthes, durch den Verstand; sie ziehet aus jeder seiner Formen dasjenige hervor, was allein unendliche Bedeutung haben kann, und erkennt es überall für dasselbe; wir haben es das Wesen genannt. Die bloße Form aber weiset sie mit Strenge in ihre Schranken zurück, indem sie deutlich zeiget, daß diese nur an der endlichen Seite des Verhältnisses haftet, von welchem aus wir zu dem Unendlichen gerichtet sind. Und so erkennt die Philosophie das reine Wesen des vernünftigen Glaubens mit vollkommener Klarheit. Sie sieht deutlich ein, daß Gott theomorphi-

sirte, indem er Vernunft in dem Zeitleben erwachen hieß; und daß daher der Mensch nur anthropomorphisiren kann, wenn er die freie Richtung zu Gott hin nimmt mit irgend einem Zweige seines endlichen Vermögens. Die Philosophie nennt nun wohl Gott die höchste Vernunft und das höchste Leben; und dieß mit Recht, denn reine, ganz wesenhafte und formlose Vernunft ist nicht in dem Menschen, und auch höchstes Leben ist nicht in ihm, denn dieses träget sich selbst. Aber selbst in diesen Worten erkennet die Philosophie nur so viel für vollkommene Wahrheit, als darin Unbegreiflichkeit liegt; alles andre ist menschlich geredet.

Diesen menschlichen Gottesdienst aber ehrt die Philosophie, denn sie erkennt seine relative Wahrheit auch in der endlichen Form, und sie weiß zugleich, daß keine seiner Formen ohne Antheil ist an dem Wesen. Ja sie pflegt ihn, und erklärt seine Bedeutung durch alle Prädicate hindurch, welche der Verstand in Gott setzet. Denn theils darf Theologie nicht ohne Philosophie seyn, theils ist auch der Philosophirende selbst nicht sein ganzes Leben hindurch Philosoph, sondern er lebt und soll leben abwechselnd mit Verstand, Sinn, Willen und Gefühl, und die Philosophie, welche sich Lehrerin der Weisheit nennet, muß dafür sorgen,

daß er sich in keiner seiner Vernunftäußerungen im Leben von dem Wahren und Höchsten verirre.

Dieß ist der Inhalt der Philosophie über Gott; ihr Anfang aber, das Element ihres Wissens, ist Glaube. Wir haben aber gesehen, daß die Vernunft zuerst an sich selbst glauben muß. Da nun die Vernunft über sich selbst nicht durch Philosophie belehrt werden kann, sondern nur durch Psychologie; so liegt uns jetzt noch ob zu zeigen, welches der Uibergangspunkt der Psychologie in die Philosophie sey, und in welchem Sinne man sagen könne, daß die letztere sich aus der ersteren entwickle.

Obgleich Philosophie, historisch betrachtet, älter ist, als Physik und Psychologie; so muß doch, nach der Vernunftordnung der Dinge, Naturkunde des äußerlich und im Innern Gegebenen der Wissenschaft von dem Uibersinnlichen und dessen Zusammenhange mit jenem vorangehen. Die Psychologie fängt daher an vor der Philosophie und ohne Philosophie. Daraus folgt aber nicht, daß sie ohne Philosophie ganz vollendet werden könne. Denn wenn das gesammte Wissen des Menschen als ein organisches Ganzes betrachtet werden darf, so wird ein Theil desselben den an-

dern in seinen Verrichtungen und zur Erlangung einer dauerhaften Gesundheit wechselseitig unterstützen. Während also die Philosophie, gleichzeitig mit der Naturwissenschaft, von unvollkommnerer zu vollkommnerer Gestaltung emporstrebt, wird diese von jener manche richtige und ihr förderliche Ansicht borgen; und zuletzt, wenn die Philosophie vollendet haben sollte, wird aus ihr selbst die Lehre von der Natur in ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit erkannt werden können. Man unterscheide nur Logik und Philosophie. Was frommt es, die Philosophie als einen reichhaltigen Inbegriff wesentlich verschiedenartiger Disciplinen zu beschreiben? Ihr Begriff wird dadurch nur zweckwidrig erweitert; der Inhalt jener Disciplinen kann dadurch nicht wahrhaft philosophisch gemacht werden. Philosophie ist Metaphysik; Logik gehört ursprünglich zur Naturwissenschaft und ist die Mathematik des Verstandes. Ohne Logik kann kein Zweig der Naturwissenschaft, folglich auch Psychologie nicht, gedeihen; ja selbst die Philosophie bedarf ihrer, sofern sie, als die Form des Verstandes tragend, in das Gebiet natürlicher Erkenntniß hereintritt, unbeschadet ihres Objectes, welches dessen ungeachtet immer im Übersinnlichen und Übernatürlichen liegen kann.

Die Psychologie denn nun, als Wissenschaft der innern Natur oder des Zeitlebens, fängt an mit Beschreibung und Ordnung dessen, was man gewöhnlich die Thatsachen des Bewußtseyns nennt. In einer Zeit, zu welcher die Naturwissenschaft im allgemeinen schon weit gediehen ist, uud wo der Geist der dynamischen Ansicht der Dinge erkannt zu werden anfängt, gelangt sie leicht dahin, das Gemeinsame der verschiedensten innern Thätigkeiten aufzufinden, und die Lehre von den sogenannten Seelenvermögen wahrhaft systematisch, d. h. ächt wissenschaftlich, darzustellen. Sie wird aber auch, nicht viel später, den wesentlichen Unterschied bemerken, welcher zwischen den einzelnen Arten geistiger Thätigkeit, (den Vermögen besonderer Activität,) und den Graden der geistigen Entwickelung und Fortbildung des Menschen im Ganzen, (den Vermögen allgemeiner Perfectibilität,) Statt hat. Sie wird dem zufolge aufhören, die letzteren theils mit den ersteren zu vermengen, theils ganz zu übersehen, und sie wird auf diesem Wege in den Stand gesetzt werden, am Ende ihrer Untersuchungen einen der Wissenschaft würdigen und ihren Gegenstand wissenschaftlich erschöpfenden Uiberblick über die Natur der Seele, als eines wahrhaften Organismus geistiger, vom Endlichen zu dem schlechthin

Unendlichen aufstrebender, Selbstthätigkeit zu geben.

Bei diesen, der Seelenlehre wesentlichen, Betrachtungen geschieht es nothwendiger Weise, daß alle Objectivität, in welcher die Physik lebet und ungestört bleibet, mit einem Male und gleich von vorn herein verschwindet. Gleich von vorn herein kann es die Psychologie nicht verkennen, daß sie es überall nur mit dem im Innern Gegebenen, Vorhandenen, zu thun hat, nicht mit dem Aeußern, von welchem die Physik sagt, daß es im Raume, daß es auf den Sinn, daß es selbst noch als äußerer Sinn wirke. Diese Bemerkung gehört keinesweges der kritischen Philosophie, als einem von der Psychologie verschiedenen Ganzen, an, sondern eben allein der Psychologie, welche nur zu einer gewissen Zeit nöthig fand, sich kritische Philosophie zu nennen. Die Seelenlehre übersieht zwar die Objectivität nicht, welche ihr von allen Verrichtungen aller ihrer Vermögen aufgedrungen wird; im Gegentheile bekennt sie, daß für sie kein Ich ohne ein Du, sondern beides ihr wie mit einem Schlage, in Einen untrennbaren Gegensatze gegeben sey. Allein das Du wird dennoch für sie zu nicht mehr, als zu einer unvermeidlichen Beziehung des Ich; in allen seinen Formen erscheint es

ihr nur in ihrem eignen Producte; sie kann nie weder beobachten noch durch Raisonnement finden, daß das wahrhaft Aeußere zu einem Innern geworden oder eigentlich hineingebildet worden sey; und wenn jene Beziehung nicht von vorn herein wäre, oder die Psychologie derselben jemals uneingedenk werden könnte, so würde sie eher geneigt seyn, die ganze Natur mit aller ihrer Fülle für ein bloßes Geschöpf ihrer innern Bildungskraft (Einbildungskraft) zu erklären.

Dieser empirisch entschiedene Idealismus, in welchen die Psychologie den empirisch gleichfalls entschiedenen Realismus der Physik auflöst, bleibt unverändert derselbe, auch nachdem die Psychologie sich von der Betrachtung der einzelnen Vermögen der Seele zu der Betrachtung der natürlichen Bildungsstufen des Geistes gewendet hat. Sowie die Sinnenwelt für die Psychologie eine innere war, so ist es auch die Verstandeswelt; und das Ich, welches jetzt als das allgemeine Centrum derselben hervortritt, trägt nur dazu bei, den Idealismus recht verstockt rnd trotzig zu machen. Selbst die Welt der Vernunft, die höchste Energie des menschlichen Geistes, hilft der Psychologie nicht aus ihrer vergeistigenden Subjectivität alles Seyns und Denkens heraus. Denn theils sind die Producte der Vernunft durch und

durch subjectiver Natur in der innern Erscheinung, theils reicht auch die Beziehung der Vernunft bei denselben nie über ein bloßes Bezogenwerden auf ein Unendliches hinweg. Sey es auch, daß die Vernunft hier eben so nothwendig ein Du meine und suche für ihr Ich, wie der Sinn dort für das seine; es bleibt bei dem Meinen und Suchen, das heißt bei der bloßen Beziehung*). Die Psychologie würde nicht Naturwissenschaft des Innern seyn, wenn es sich anders damit verhielte; und so scheint der psychologische Idealismus geschlossen, und zwischen ihm und dem physikalischen Realismus ein ewiger Zwiespalt.

Aber die Psychologie endet auf eine Weise, welche Errettung weissaget aus dem Widerstreite äußerer und innerer Natur. Durch und durch in Beziehung stehen, heißt gesetzt seyn, heißt abhängig seyn von einem Verhältnisse, bedingt seyn nicht durch sich selbst. Die Psychologie, welche

*) Hiernach unterscheidet sich die ächte Mystik der Philosophie von der Schwärmerei. Mystisch ist die Beziehung der Vernunft auf Gott; aber Schwärmerei tritt ein, sobald man wähnet, ein Object dieser Beziehung in irgend einem Bewußtseyn, Anschauen oder Gefühle innerlich zu besitzen.

dieß weiß, endet daher mit dem Bekenntnisse, daß der alles in sich setzende, findende, Geist selbst sich nur finde, selbst nur gesetzt sey. Merket es wohl, die Psychologie endet mit diesen Bekenntniß! Auch die Vernunft erklärt sich nur für gesetzt, auch sie kann in der Wissenschaft durchaus nicht über ihr eignes Verhältniß hinaus! Dieses Resultat der Psychologie ist sonnenklar für den uneingenommenen Beobachter; es ist kein Resultat der Philosophie, die Philosophie ist auf diesem Punkte noch nicht vorhanden!

Aber sie fängt eben hier an; dieß ist der Punkt des Uibergangs der Seelenlehre in die Weisheitslehre, der Naturwissenschaft in die Lehre von Gott und der Welt.

Ein unmittelbarer Uibergang der Physik zur Philosophie kann nicht Statt finden. Die Physik als solche kennt keine Vernunft; auch die Psychologie muß nicht Vernunft in die Naturlehre hineintragen wollen; nur die Philosophie kann die Physik vertraut mit ihr machen. Wo aber keine Vernunft ist, woher da, und wozu auch nur, eine Philosophie? Der Verstand in seinen Grenzen hat kein Bedürfniß nach ihr, mag sie gar nicht; die bloße Wissenschaft, das Product

des Verſtandes, beſteht wohl und lange ohne Philoſophie, zwar einſeitig, aber logiſch vollendet.

Nur aus der Wiſſenſchaft von der Vernunft, daß heißt aus dem letzten und höchſten Theile der Pſychologie, kann die Philoſophie vernünftiger Weiſe hervorgehen. Es wird ſich aber ſogleich zeigen: *keinesweges als Wiſſenſchaft in ihrem Principe.*

Welche logiſche Gewalt vermöchte die Pſychologie aus ihrem Idealismus hinauszutreiben? Die des Widerſpruchs zwiſchen ihr und der Phyſik, in Hinſicht der Subjectivität? Unmöglich. Was kann dieſer Widerſpruch der Pſychologie anhaben? Er liegt ja nicht innerhalb ihres Gebietes, ſondern wird nur einſeitig von der Phyſik erregt, die es nicht leiden mag, daß ihre ſchöne Realität vor dem unſichtbaren Auge des Ich in eine reelle Nichtigkeit zerfließen ſoll, und die im Ingrimm darüber das Ich wohl gar ein Geſpenſt ſchilt. Aber das wird ihr alles nicht helfen. Die Pſychologie weiß doch beſſer, woran ſie mit ihren Thatſachen iſt; ſie wird der Phyſik ihren äußern Sinn nicht ſtreitig machen, aber ſie wird ihr den innern Sinn abſprechen. Und da der äußere Sinn ohne den innern ſelbſt nicht ſiehet noch höret, was kann die Phyſik das

gegen mit Grunde aufbringen? Sie wird fortfahren zu murren und zu trotzen, wird aber nichts destoweniger sich gefallen lassen müssen, von Allen, die ein Auge für das Innere haben ohne es ganz zu durchblicken, als bloße Nachzeichnerin der Originale betrachtet zu werden, aus welchen ursprünglich Einbildungskraft und Denkkraft den wachen Traum räumlicher Wirklichkeit organisiren. Dieß mag Unwesen seyn, aber die Logik kann ihm nicht steuern.

Seine Bedürftigkeit treibt den Menschen aus dem Idealismus, und somit zugleich aus der Psychologie hinaus; nicht sein Verstand. Hört und vernehmt es, ihr blos Verständigen! Ihr seyd Etwas in euch noch nicht gewahr worden. Haltet dieses Etwas nicht für klein, weil eure Logik es nicht sehen kann; es ist größer, denn alle Logik, höher, denn alles Wissen.

Tief, wie die Gewißheit des eignen Seyns, wurzelt in dem Menschen das Verlangen nach Mehr als er selbst ist. Es kündigt sich zuerst, wiewohl unvollkommen, an in der Beziehung des Ich auf das Du. Wie vollständig auch Einbildungskraft und Denkkraft ihr Geschäft der inneren Bildung der Vorstellungen betreiben mögen, sie können ihre Producte doch nie von der Nothwendigkeit, sich an ein Aeu-

ßeres

ßeres als ihre reelle Stütze anzulehnen, befreien. Wo das bildende Element der geistigen Thätigkeit nicht vorherrschet, in den Gefühlen und eigentlichen Begehrungen*), da spricht sich die Abhängigkeit des innern Menschen von einem Andern lauter und deutlicher aus. Ist sie bisweilen übersehen worden, so kam dieß daher, daß man in der psychologischen Theorie dem Vorstellungsvermögen einen Vorzug vor den andern einräumte, welcher ihm nicht gebührte; die Lehre von den Elementen des Geistes sucht, so viel an ihr ist, dieser logischen Partheilichkeit ein Ende zu machen. Das Element der Richtung ist in Rücksicht jeder besonderen Activität des Geistes mit dem der Bildung von gleichem Range, und darum ist auch die gemeinte Realität des Du der empfundenen Realität des Ich völlig gleich; der Unterschied liegt nur darin, und die Psychologie kömmt in temporären Widerstreit mit der Physik nur dadurch, daß jene Realität des Andern auf dem Standpunkte der innern Naturlehre unmittelbar nur gemeint werden,

*) Ueber diesen, in den Unters. über die Seele bereits aufgestellten Satz siehe mehr in der zweiten Beilage.

(nur in einer Beziehung bestehen,) und nur mittelbarer Weise (nämlich mittelst des Innern) empfunden werden kann.

Es bleibt bei dieser in einer blos logisch-factischen Beziehung bestehenden Realität des Andern, das heißt aber, bei der psychologischen Idealität desselben, auf beiden ersten Bildungsstufen des Geistes, auf der der Sinnlichkeit und der Verständigkeit. Denn auf beiden suchte sich, wie wir oben (Seite 116,) gezeigt haben, das Element der Bildung in einem Primate vor dem der Richtung zu behaupten, und alle Producte und alle Ansichten des Geistes haben auf jenen Stufen einen hervorstechend theoretischen, d. h. logisch-subjectiven, idealistischen Charakter. Anders aber wird das Verhältniß auf der Stufe der Vernünftigkeit. Indem wir von dieser gesagt haben, daß auf ihr das Element der Richtung sich seinen ursprünglichen Primat vindicire, so haben wir damit nur auf psychologische Art anzeigen wollen, daß das Verlangen nach Mehr, als wir selbst sind und geben können, unserm Geiste urwesentlich sey. Der Charakter der Vernunft ist nicht logisch, theoretisch, idealistisch, sondern postulirend, praktisch, und somit realistisch

in höherem Sinne. Die Wahrhaftigkeit des Vernunftobjectes ist die Bedingung der Vernünftigkeit selbst. Zwar kann die Vernunft das Du zu ihrem Ich ebenfalls nicht darlegen, nicht herbeischaffen für den Sinn oder Verstand, sondern es bleibt auch hier bei dem Verlangen und Beziehen, und wenn Psychologie und Logik das Höchste für die Vernunft wäre, beim Idealismus; warum? ist gezeiget worden. Allein das ideale Meinen der Vernunft ist hier das Wesen, und der ganze Reichthum der Denkbilder und Begriffe, in welchen die theoretische Wissenschaft ihr Wesen besitzt und treibet, dient ihr nur als, zwar bedeutungsvolle, in sich aber unwesenhafte Form. Darum hat der deutsche Genius die Vernunft vom Vernehmen genannt, und der griechische hat es nicht für unwürdig gehalten, sie von dem was sie meinet (νους) zu benennen; die Römer nur, wie es ungeachtet der ähnlichen Etymologie des Wortes ratio scheinet, haben sich nicht über den Verhältnißbegriff des Rechnens und Combinirens erheben können. Indem aber für die Vernunft ihr unendliches Verlangen und Meinen das Höchste ist, und das idealistische Ich diesem untergeordnet wird und den unendlichen Bezie-

hungspunkt nur anerkennen kann; so tritt der Geist, kraft seiner Vernunft, aus dem Idealismus der Logik und Psychologie mit Freiheit hervor, und wendet sich dem übersinnlichen Realismus der Philosophie zu.

So giebt also die Freiheit der Vernunft das Princip der Philosophie her, und eröffnet ihr die Bahn. Wir haben nicht nöthig, dem, der uns bis hierher denkend gefolgt ist, weitläufig zu zeigen, daß dieß kein Princip der Logik, nicht aus dem Gebiete des Wissens entnommen, sondern ein wahrhaft praktisches Princip sey; wiewohl dieses Wort nicht in dem Sinne der Moral. Praktisch müssen wir es nennen, weil es in der freien Handlung des zur Vernunft gekommenen Geistes besteht, durch welche er die Richtung nach dem Unendlichen, dem wahrhaften Träger seines verhältniß-erfüllten Daseyns, als die zuhöchst gesetzgebende Norm für die Uiberzeugung des mit Verstand und Willen bekleideten Ichs, ergreift und behauptet. Es wird zu einem Principe des Glaubens, nicht des Glaubens an einen Gegenstand, sondern an die Wahrhaftigkeit der Beziehung auf das Unendliche über der Vernunft. Und da diese Beziehung von der

Vernunft genommen und behauptet wird, so ist dieses Unendliche kein andrer, als der lebendige Gott. Dieß haben wir ausführlicher entwickelt. Die Philosophie redet daher, gleich der Vernunft, zuerst von Gott. Nicht Wissenschaft, der Glaube giebt ihr die Stärke, vor allem andern mit der Lehre von Gott zu beginnen.

Es ist nicht gleichgültig für die Wissenschaft überhaupt, welche Lehre die erste oder die Grundlehre der Philosophie sey. Wie der Knoten geschürzt wurde, so wird er gelöset. Stammt die Philosophie aus einem einseitigen Bedürfnisse des Verstandes oder des Herzens, so wird auch aus ihr consequenter Weise nur eine einseitige Befriedigung des innern Menschen geschöpft werden können. Gegen diese Mißdeutung möchten wir die hier gegebene Ansicht vorzüglich verwahren. Was wir Bedürftigkeit des Geistes genannt haben und anders zu nennen nicht wissen, das ist nicht ein Wunsch des Verstandes, erklärt zu sehen, was ihm bei seiner Naturbetrachtung noch räthselhaft und dunkel bleibt; auch nicht ein Verlangen des fühlenden Herzens, sich die Aussagen des Gewissens durch eine äußere Auctorität sichern, oder die Hoffnungen auf eine bessere Zukunft durch

Lüftung ihres Schleiers zu anschaulicher Wahrheit erheben zu können. In diesen und ähnlichen Anforderungen an die Philosophie, welchen gemäß die gewöhnlichen Erklärungen von ihr als einer Vernunftwissenschaft gebildet werden, liegt wohl immer etwas wahres, und was gegründet daran ist, das wird auch die Philosophie unfehlbar leisten. Allein das Ganze umfassen dergleichen Anforderungen nicht; und da sie alle, genauer betrachtet, auf ein theoretisches Bedürfniß (der Erkenntniß) näher oder entfernter zusammenlaufen, so bleibt auch die Philosophie, ihnen nach, durch und durch und selbst in ihrem Principe eine Angelegenheit der Theorie, eine contemplative und raisonnirende Wissenschaft. Dieß kann sie, unserer Ansicht zufolge, nicht seyn, sondern eine Wissenschaft des vernünftigen Glaubens. Die Bedürftigkeit der Vernunft bestand darin, daß sie sich in dem Besitze ihres unendlichen Verlangens für bedingt erkannte, mithin sich nicht selbst genügen konnte, sondern einer Bedeutung ihres Wesens inne ward, welche auf Mehr hinwies als sie selbst war und gab. Indem sie, dieser Bedürftigkeit folgend, die Realität des Unendlichen im Glauben behauptete, sprach sie den Namen Gottes aus, und aus der Psychologie entsprang

Gotteslehre. Ein anderer Anfang der Philosophie auf diesem Wege ist nicht zu denken.

Aber die Philosophie bleibt da, wo sie anhob, nicht stehen. Sowie die Vernunft sich über den ganzen Geist des Menschen verbreitet, und Sinn, Verstand, Willen und Gefühle gleichmäßig, wiewohl jedes nach seiner Weise, zu dem Unendlichen hinführt; so verbreitet auch die Philosophie sich in ihren Lehren und Wirkungen über alle Vermögen des Geistes, und ertheilt jedem Geschäfte desselben in Wissenschaft und Kunst die Farbe ihres Lebens. Sie wendet sich daher von Gott zu der Welt, um sich als Weltweisheit zu bewähren. Sie lehrt den Verstand diejenige Ansicht von der Natur und der Freiheit fassen, welche dem Glauben, von dem sie ausgieng, gemäß ist. Sie hebt den Widerstreit zwischen Physik und Psychologie, zwischen empirischem Realismus und Idealismus, und löset das Räthsel des Seyns auf die würdigste und in so fern vollkommenste Weise*). Sie lehret den Willen die höhere Be-

*) Es giebt nämlich eine Weise der Lösung jenes Räthsels, welche der bloßen Wissenschaft als vollkommener erscheint, weil sie auch in ihrem Prin-

ziehung kennen, welche alle seine Anstalten und Gesetze für Recht und sittliche Ordnung durch die Vernunft erhalten, und gewöhnt ihn, in dem Gebiete der Endlichkeit den Endzweck seines Strebens, oder das höchste Gut, weder zu suchen noch zu dulden. Sie belehret zuletzt auch das Gefühl über die Bedeutung seines geheimnißvollen Dranges, sowie seines unegoistischen Wohlgefallens, und Religion und Aesthetik deuten, von Philosophie geleitet, das Wunder der Schöpfung an ihrem Theile nicht minder, als die äußere Naturwissenschaft oder das innere eigene Leben der Seele.

Bei dieser Verbreitung um über die sämmtlichen Angelegenheiten des geistigen Lebens wird die Philosophie unstreitig selbst Wissenschaft, die höchste aller Wissenschaften, und wir haben sie auch von Anfang an nicht anders beschrieben. Zuerst aber unterscheidet sie sich von den übrigen dadurch, daß ihr Princip schlechthin unwissenschaftlich ist. Wer also das Funda-

---

cipe wissenschaftlich (blos logisch,) ist. Diese verwirft die Vernunft als die unwürdigere. Daß sie dieß sey, muß dann allerdings, durch Vernunftkritik der Systeme, bewiesen werden.

ment des Wissens selbst für ein Wissen, das Fundament der Anschauung selbst für eine Anschauung hält, wird der wahren Philosophie nie theilhaftig werden. Diesen kann aber auch die Philosophie nicht belehren, sondern sie verweiset ihn, wofern er anders Lehre anzunehmen geneigt ist, an die Psychologie, mit dem Zurufe: lerne dich selbst kennen! — Die Philosophie unterscheidet sich zweitens von allen andern Wissenschaften dadurch, daß das Wissenschaftliche für sie bloße Form ist, blos der verständigen Darstellung der unendlichen Beziehung aller Dinge dienet, während in andern Wissenschaften Form und Wesen von dem Verstande vereinigt gehalten wird, so daß derselbe in ihnen nichts anderes meinet, als was er denket oder durch den Sinn schauet. In der Philosophie kann es sich nicht so verhalten, wie gleichfalls wieder aus dem Verhältnisse nachgewiesen werden muß, in welchem die Vernunft zu den einzelnen Vermögen des Geistes stehet. Wir haben von ihr gezeigt, daß sie ein Wesen hat ohne ihm eigenthümliche Form, das hieß aber eben, ein unendliches Wesen. Wo sie daher von sich zeuget, da thut sie es unter einer ihr fremden Gestalt, und sie kann diesen ihren Charakter in der Philosophie nicht verleugnen. Durch jede

ihrer Hinwendungen also zu den Angelegenheiten des Geistes in diesem Gebiete führt sie dieselben nur unter der Form des Verstandes zu dem unendlichen Wesen hin, dessen allein der Glaube gewiß werden kann, und man wähne nie, in irgend einem Theile der Philosophie dieses Unendliche selbst durch die Bündigkeit seiner Schlüsse erkannt oder erwiesen zu haben.

Diese Form der Wissenschaft aber behält die Philosophie durchgehends in allen ihren Theilen, von ihrem ersten Entstehen an durch den Glauben bis zu ihrer Vollendung. Die philosophische Lehre von Gott trägt selbst diese Form nothwendig an sich, und unterscheidet sich eben dadurch von der eigentlichen Religion*). Die Philosophie kann auch nicht anders, wenn sie Wissenschaft des vernünftigen Glaubens seyn, und organische Einheit ihres Baues behalten soll. Denn ihr liegt ob, Rechenschaft zu geben von der Aechtheit ihres Ursprungs; und dieß kann sie nur, indem sie den Glauben der Vernunft wahrhaften Frieden stiften lässet auf Erden, und die

---

*) Siehe oben Seite 8.

Widersprüche des Endlichen hebet. Ihr liegt ob, die Bedeutung offen darzulegen, welche in allem endlichen Dinge für ein Höheres schon von dem Verstande geahndet wird; und auch dieß kann sie nur dadurch, daß sie den Verstand in jedem Zweige seiner Erkenntniß zur Vernunft erhebet, mithin seine Form achtet, und selbst sie sich aneignet, so weit es ihr Wesen verstattet. Wer dieses Verhältniß der Form zu dem Wesen in Verstand und Vernunft nicht erkannt hätte, dem würde die Philosophie bei einer schulgerechten, d. h. die Form vorzüglich heraushebenden Darstellung leicht scheinen können weniger zu seyn als sie ist, nämlich bloßes Verstandesproduct; und die Vernunft würde nicht mehr, als der zur Reife gelangte Verstand selbst seyn. Dagegen nun sichert uns die Kritik der Vernunft, das heißt, eine wissenschaftlich vollendete Psychologie.

Wenn nun aber die Philosophie die höchste aller Wissenschaften, mithin weder Physik noch Psychologie, sondern der gesammten Naturwissenschaft übergeordnet ist; so kann man sie, um dieses Verhältniß zu bezeichnen, füglich nicht anders nennen als Metaphysik. Von dem Worte ist nichts zu besorgen, sobald der Begriff kritisch be-

richtiget ist. Andre Worte aber haben wir nicht nöthig zu ersinnen; denn da die Philosophie nur den Beruf hat, das Wissen durch den Glauben und den Glauben für das Wissen zu deuten, so wird sie, auch wo sie dieß für die eigentliche Physik thut, doch dadurch eben so wenig selbst zur Naturwissenschaft werden, als die Philosophie der Geschichte Geschichte wird oder ist. Wir haben gesagt, die Philosophie, als Auslegerin des vernünftigen Glaubens und Weisheitslehre dadurch, sey theils Gotteslehre, theils Weltlehre. Jene kann als ihr allgemeiner, diese als ihr besonderer oder anwendender Theil beschrieben werden; jenes ist sie für den vernünftigen Geist überhaupt, dieses für den in der Wissenschaft lebenden Verstand insbesondre. Ein Mensch, in welchem die Vernunft auf einem andern Wege, als dem der Denkkraft, erwacht ist, bedarf daher der Philosophie gar nicht; ihre Stelle ersetzt ihm die Religion, welche aus der Vernunft des Herzens entspringt, und dem Gefühle mit Hülfe der Einbildungskraft eine Weltansicht giebt, vollkommen hinreichend, um das innere Leben aufrecht zu erhalten bei allem Wechsel der Zeit und menschlicher Dinge. Nur der durch Denkkraft zur Vernunft Gelangte oder der wissenschaftlich Gebildete

bedarf der Philosophie, und ihm ist sie nothwendig; denn sein Verstand soll zur Vernunft kommen, und der einmal zur Vernunft gekommene Verstand kann auch nur auf dem Wege des Verstandes, das heißt durch Denkkraft und Wissenschaft, in seiner Vernünftigkeit befestigt werden. Dazu aber ist Gotteslehre allein nicht hinreichend, sondern die Weltlehre, als Deutung jener, muß hinzugefügt werden; denn nur durch die Ansicht der Natur und der Freiheit aus dem Standpunkte des Glaubens kömmt wahre Weisheit in den betrachtenden und handelnden Menschen.

Indem sich nun die Philosophie, als Weltlehre, zu der allgemeinen Naturwissenschaft hinwendet, so entlehnt sie auch von dieser das logische Princip ihrer weitern Eintheilung oder Verzweigung. Es ist gleichviel, ob sie sich zu dem Ende zuerst an die Physik oder zuerst an die Psychologie richte; von beiden Naturwissenschaften wird sie gleichen Grund zu derselben Anordnung ihrer specielleren Lehren erhalten. In der äußern Natur finden sich zuerst bloße Naturproducte, (Gegenstand der Physik im engern Sinne,) sodann selbstthätiger Verkehr der Menschengattung unter sich und in Beziehung

auf die materielle Natur, (Gegenstand der Geschichte,) endlich Einwirkung der Menschen auf die bloße Form der Dinge, (Gegenstand der bildenden Kunst.) Diesem ganz analog giebt die Naturlehre des Innern zuerst eine vorstellende Thätigkeit mannigfaltiger Art zu erkennen, sodann eine begehrende, endlich eine fühlende, nach Maaßgabe des Verhältnisses, in welchem die Elementar-Doppelkraft der Seele, nach der Duplicität ihres richtenden und bildenden Principes, zunächst zu sich selbst stehet. Aus beiden Verzweigungen beider Naturwissenschaften schöpfet die Philosophie den Grund ihrer dreifachen Abtheilung in eine Lehre von dem Nothwendigen, eine Lehre von dem Freien, und eine Lehre von dem Schönen und Erhabenen. Die erstere kann Metaphysik der Natur, die zweite Metaphysik der Sitten heißen, die dritte ist die Aesthetik. Man könnte diese Theile der Philosophie auch, wiewohl immer noch etwas einseitig, Metaphysik des Vorgestellten und Vorstellens, des Begehrten und Begehrens, des Gefühlten und des Gefühles nennen; vielleicht führt die Zeit von selbst ganz passende Uiberschriften derselben herbei. Hier ist es nicht um die Benennung, sondern um die Nothwendigkeit des Inhaltes zu thun.

In jedem dieser Lehrstücke, und in dem letztern vorzüglich, streift die Philosophie ganz nahe an die Religion; jedoch nicht um die eigentliche Religion des Herzens in sich aufzunehmen, noch weniger um sie zu begründen, sondern nur um von den Gefühlen und Hoffnungen Rechenschaft abzulegen, welche durch den reinen Glauben der Vernunft in dem religiösen Gemüthe erweckt und befestiget worden sind. Die Philosophie wird also auch von der Unsterblichkeit zu sprechen haben; jedoch weder um sie wissenschaftlich zu beweisen, noch um den Antheil der Einbildungskraft an dieser Hoffnung vor der Vernunft völlig zu rechtfertigen, sondern nur zu dem Ende, daß auch hier die Vernünftigkeit der Erwartung erkannt, und der Glaube an Unsterblichkeit der Person gegen die Anmaaßungen des aus der Vernunft so leicht fallenden Verstandes in Schutz genommen werde.

Dieß nämlich ist das Geschäft der Philosophie in allen ihren Theilen: Frieden der Vernunft herabzubringen, und bereit zu bleiben zu ewigem Kriege gegen den Hochmuth des die Freiheit der Richtung mißbrauchenden Verstandes. Dadurch nur beweiset der Mensch, daß er zu Gott gelangt sey, daß er seinen Hoch-

muth in Demuth verwandelt, und sein Wissen heiliget durch Glauben. Dadurch nur wird der Mensch weise und gut, daß er, der ewigen Weisheit und Güte nachahmend, Gott ahndet in seinem Wissen, Gott ehret durch sein Handeln, in Gott ruhet mit seinem Gefühle. Und gelangt auch der Mensch zu dem lebendigen Gott nicht durch Philosophie und Wissenschaft, sondern vor aller Wissenschaft und Weisheitslehre durch den reinen Trieb seiner Vernunft; so möchte er doch nicht die Philosophie entbehren, welche ihn über den zurückgelegten Weg aufklärt, und auf dem noch folgenden Wege segnend begleitet.

B e i l a g e n.

I.

Ueber F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen u. s. w. und das Verhältniß dieser Schrift zu der gegenwärtigen.

Die Jacobische Philosophie ist eine herrliche Erscheinung der Tiefe und Fülle des menschlichen Geistes. Ohne je zu einem wissenschaftlichen Ganzen ausgearbeitet worden oder in schulgerechter Form hervorgetreten zu seyn, hat sie doch seit mehr als einem Vierteljahrhundert auf einen großen Theil der Zeitgenossen durch einzelne charakteristische Lehren mächtig gewirket, und ist fast immer selbst von denen mit auszeichnender Achtung genannt worden, welche sich durch ihre eigenthümlichen Ansichten mehr oder weniger im Gegensatze mit ihr befanden. Woher mag es kommen,

daß, ungeachtet dieser freien Huldigung, die Wirkungen jener Philosophie sich nicht noch weiter erstreckt haben? daß noch Keiner sie zu einem eigentlichen Systeme bearbeitet, Keiner von denen, welche nicht einstimmig mit ihr dachten, sie gründlich und förmlich zu widerlegen gesucht hat? Wir glauben, den Grund hiervon größtentheils darin zu sehen, daß ihr Urheber nicht logische Geduld genug besaß, um dasjenige, was er selbst so gar nicht auf dem Wege der Logik erkannt hatte, in der logischen Form schulgerecht auseinander zu setzen So hielt mancher Freund Jacobi's seine Lehre vielleicht weniger für systematisch darstellbar, als sie es ist: mancher konnte eben darum seine eignen Uiberzeugungen für übereinstimmender mit den Jacobischen halten, als sie es in der That waren; und mancher anders Denkende glaubte auch wohl, sich der Widerlegung dessen, was selbst nicht in systematischer Form aufgetreten war, wo es blos das System galt, leichter überheben zu können.

Wir selbst sind überzeugt, uns mit Jacobi im Wesentlichen auf gleichem Wege zu befinden; und dieß zu zeigen, wofern es in wesentlichen Punkten anders scheinen sollte, ist jetzt die Absicht. Wir fühlen uns auch gerade jetzt besonders gedrungen, es zu thun, durch folgende Stelle der

Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 35. Anm.

„Der ungetheilte und allgemein unphilosophi„sche Glaube des ganzen, unzerstückten, wirk„lichen und wahrhaften Menschen, an Gott, „an die Natur, und an den eignen „Geist, muß auch ein im strengsten Sinne „philosophischer, in der Reflexion bestä„tigter Glaube werden können; und ich bin „kühn genug zu sagen: daß ich weiß, er kann „es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf „dem ein verirrtes Nach-Denken hier wie„der ankommen, und dann erst eine wahre „Philosophie, eine den ganzen Menschen „erleuchtende Wissenschaft und Weisheit her„vorbringen wird."

Denn da wir der Meinung sind, in den Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele auf dasjenige bereits hingearbeitet zu haben, was Jacobi fordert; da wir entschlossen sind, den betretenen Weg zu dem von Jacobi hier ausgesprochenen Ziele unablässig weiter zu verfolgen: so muß uns jetzt mehr als je daran gelegen seyn, das Verhältniß unsrer Ansichten zu den Jacobi'schen, wenigstens was die Hauptpunkte anlangt, so klar als möglich auseinander zu setzen.

Man hat die Jacobi'sche Philosophie hin und wieder eine Gefühlsphilosophie genannt, und das Verfahren einiger Freunde derselben, welche sich manche in ihr zu erläuternde Punkte zu leicht machten,*) konnte nicht dazu beitragen, jenes Urtheil zu mildern. Sie ist aber keinesweges eine Gefühlsphilosophie. Diesen Namen verdient nur das Raisonnement derer, welche das unmittelbare Bewußtseyn eines subjectiven Naturzwanges als höchste Norm für ihre Uiberzeugungen anerkennen. Diese verschmähen dann nicht nur jede, zum Erweise der Allgemeingültigkeit ihrer Behauptungen und zur Berichtigung der scheinbaren Widersprüche innerer Erfahrung überhaupt führende, kritische Analyse, sondern sie erhalten auch, als Educt aus der Betrachtung ihrer sogenannten Erfahrungen, ein nothwendig eben so buntes, wissenschaftlicher Einheit völlig ermangelndes Ganzes, wie die vorgegebenen Erfahrungen selbst ungesichtet und ungeordnet waren.

---

*) Treffende Worte des Recensenten des Leitfadens für Logik und Metaphysik von D. Fr. Köppen, in der Jenaischen A. L. Z. 1811, December, n. 297, Seite 441. Man vergleiche unter andern §. 46, 60 und 63 des daselbst beurtheilten Lehrbuchs.

Von diesem allen nun findet sich in Jacobi's Schriften ohne Zweifel keine Spur.

Wir möchten die Jacobi'sche Philosophie lieber eine Philosophie des Gemüthes nennen. Gemüth aber ist etwas ganz anderes als Gefühl; es ist die Einheit des Kopfes und Herzens, es ist der menschliche Geist in dem zur herrschenden Stimmung gewordenen Einklange seiner theoretischen und praktischen Richtungen und Vermögen*). Eine gemüthvolle Philosophie kann

---

*) vergl. die Unters. über die Seele, S. 74. — Diese Erklärung des Begriffes scheint durch die Ableitung des Wortes Gemüth von Muth, (nach der älteren Bedeutung, z. B. in der Redeart: zu Muthe seyn,) bestätigt zu werden. Die empirische Einheit des Kopfes und Herzens kann in Beziehung auf Vernünftigkeit eine wahre und eine scheinbare, eine vollkommene und eine unvollkommene seyn; daher es auch ein schwaches, ein böses Gemüth giebt, u. s. w. Allein eine solche Einheit besitzt gewiß jeder Mensch in sich; und es ist wohl mehr moderner Sprachgebrauch, als psychologisch wahr, wenn man sagt: dieser oder jener habe kein Gemüth, oder wenig Gemüth. Man meint damit nur, sein Gemüth sey nicht das rechte, z. B. es wirke zu wenig auf sein Denken und Wollen, (schwere Erregbarkeit der innern Totalität des Lebens, Kälte des Menschen u. dgl.) oder man verwechselt auch wohl geradehin Gemüth mit Gefühl.

nur aus demjenigen hervorgehen, welcher in sich selbst zu einer wahren und vollständigen, nicht blos eingebildeten, Einheit seines ganzen Wesens, zu einer ihm subjectiv völlig klaren Einigkeit aller menschlich-geistigen Richtungen und Functionen gelangt ist; und wir glauben dieß von Jacobi allerdings, wenn wir seiner Philosophie den Namen einer gemüthvollen beilegen. Allein dieß ist noch nicht hinreichend für die Philosophie als Wissenschaft. Diese muß überdieß noch im Stande seyn, die entgegengesetzten Richtungen des Geistes, unbeschadet ihrer höchsten Einheit in dem Gemüthe, vollständig zu zersetzen, und den partiellen Gehalt einer jeden, sowie das Verhältniß derselben zu den übrigen und zu dem Ganzen, mit vollkommener Genauigkeit zu bestimmen. Dieß giebt Jacobi in den angeführten Worten selbst zu; aber zugleich giebt er auch zu, daß seine Philosophie dieser Forderung noch nicht entspreche. Und eben darum, weil er die hohe Einheit seines Gemüthes noch nirgends mit logischer Geduld in ihre Factoren wissenschaftlich aufgelöst, noch aus denselben systematisch reconstruirt hat, eben darum nennen wir seine Philosophie eine Philosophie blos des Gemüthes.

Wir behaupten also von Jacobi folgendes: a) das Wesentliche in seinen Behauptungen

und Ansichten ist wahr; — b) sie sind einer systematisch bündigen und die Forderungen der Wissenschaft erfüllenden Darstellung fähig; — c) diese Darstellung fehlt ihnen noch, mehr oder weniger, in allen Schriften Jacobi's; — d) der Weg, auf welchem wir versucht haben und noch versuchen, die Sache der Vernunft zur Sache der Philosophie zu machen, stimmt mit Jacobi's Philosophie im Wesentlichen überein.

Der Zweck und Inhalt der vorstehenden Schrift verstattet uns, zur Erörterung dieser Punkte dießmal nur dasjenige anzuführen, was zunächst in Beziehung auf den letzten derselben und den vorletzten stehet, und zwar mit Rücksicht blos auf das genannte neueste Jacobische Werk. Wir heben daraus zu dem Ende einige der wesentlichsten Lehren in kurzen Sätzen aus, und begleiten sie mit den eben jetzt nöthig scheinenden Bemerkungen. Diese Bemerkungen halten wir für übereinstimmend mit Jacobi's Uiberzeugung, und werden es, wo wir dessen nicht gewiß sind, ausdrücklich erwähnen.

---

§. 1.

Die Philosophie ist, nach ihrem Ursprunge betrachtet, ein Product nicht des Verstandes, sondern der Vernunft.

Hiermit will Jacobi nicht sagen, daß die Philosophie, ihrer Form und Erscheinung nach, ohne Verstand, oder nicht hauptsächlich durch Denkkraft, zu Stande gebracht werden könne; im Gegentheile behauptet er gerade zu, und entschiedener als es denen angenehm ist, welche Verstand und Vernunft weniger streng unterscheiden, daß die Philosophie, als Wissenschaft, nur von dem Verstande construirt werde. Der Verstand kann aber die Philosophie nicht vollenden, denn sie stammt nicht aus ihm, sondern aus der Vernunft, welcher jener unterzuordnen ist.

Daß nun die Vernunft das Höchste im Menschen und etwas ganz anders als der Verstand sey, geben die Meisten zu. Jacobi will daher auch nicht sagen, daß die Philosophie in den seiner Uiberzeugung zuwider laufenden Systemen für ein Product des bloßen Verstandes erklärt oder gehalten werde. Er weiß im Gegentheile sehr wohl, daß z. B. Schelling, Fichte u. A. ihre Uiberzeugungen eben so, wie er selbst, aus ihrer Vernunft schöpfen, und er stimmt in den herben

Tadel ein, welcher von den Urhebern und Anhängern antijacobischer Lehren über den Dünkel des Verstandes mit Recht ausgesprochen worden ist. Jacobi's Urtheil ist daher nur dieses, daß die von Andern dafür gehaltene Vernunft nicht die wahre sey, sondern entweder geradezu wieder der Verstand unter irgend einer täuschenden Form, oder wenigstens eine durch unbeabsichtigte Einmischung des Verstandes oder der Einbildungskraft so entstellte Vernunft, daß ihre Aussprüche dadurch den eigenthümlichen Vernunftcharakter verloren haben, und daher, an die Spitze der Philosophie gestellt, keine andere als eine unwahre, nichtige Philosophie hervorbringen können.

Indem also Jacobi stillschweigend saget: „dasjenige allein, was Ich in Mir als Vernunft erkenne, ist wahre Vernunft;" so erklärt er dadurch die Wahrheit in den Aussprüchen der Philosophie für zuletzt bedingt durch die Aechtheit und Vollkommenheit der eigenthümlichen Ansicht jedes einzelnen Philosophirenden von dem was Vernunft sey. (Vergl. die genannte Schrift, Seite 82 — 85.) Wir machen aufmerksam hierauf, nicht als ob wir hier Grund zu einem Tadel fänden, sondern weil es sich in der That so verhält. Es giebt keinen letzten rein objectiven Prüfstein für die Wahrheit der

Philosophie. Daß eine Philosophie das Räthsel des Daseyns löse, daß sie die Wahrheit der Aussprüche des gesunden Menschenverstandes entweder erhärte, oder berichtige, daß sie die wesentlichen Bedürfnisse des nach Weisheit durch Wissenschaft strebenden Geistes befriedige u. s. w., dieß alles mag wohl von der Philosophie zu fordern seyn, und daran mag man auch ihre Aechtheit, als an einem zunächst objectiven Merkmale, erkennen. Allein die Räthsel des Daseyns müssen doch vor allen Dingen von der Vernunft anerkannt seyn, die Aussprüche des gesunden Menschensinnes, oder auch die Berichtigungen derselben, müssen doch die Zustimmung der Vernunft erhalten, die Bedürfnisse des vernünftigen Geistes müssen doch von ihm selbst empfunden und bestätigt worden seyn, ehe daran gedacht werden kann, den vorgesetzten Zweck durch Hülfe der Philosophie zu erreichen. Mit allem dem aber werden wir von dem Objectiven zuletzt wieder zurück an das Subjective verwiesen. Wie die Vernunft eines Menschen, so seine Philosophie, dieß ist die Ordnung der Natur; (Jacobi S. 166 unten;) was aber die Vernunft, oder ob die Erkenntniß derselben in diesem oder Jenem vollständig und wahr sey, dieß kann nie objectiv nachgewiesen werden, sondern bleibt der eignen individuel-

len Nachforschung und Anerkennung eines Jeden überlassen *)

Die Allgemeingültigkeit (objective Wahrheit) philosophischer Lehren beruht daher zuletzt nur auf ihrer durchgängigen Uibereinstimmung mit allen Thatsachen der innern Erfahrung oder des Bewußtseyns; wenn also Vernunft das Höchste im Menschen ist, hauptsächlich auf ihrer Uibereinstimmung mit den, vor allen Dingen rein darzustellenden, Thatsachen der Vernunft. Darum werden die einzelnen Systeme der Philosophie vorzüglich dadurch lehrreich, daß sie zeigen, wie die Vernunft sich in den sie besonders cultivirenden Individuen dargestellt habe; und der allgemeine Werth jener Systeme im Ganzen besteht darin, daß sie der Vernunft immer mehr zur

---

*) Dieß ist kein Skepticismus. Der Skeptiker behauptet nur die Unmöglichkeit, die Dogmen der Vernunft, von welchen er subjectiv fest überzeugt seyn kann, als allgemeingültige, mithin objectiv gültige und Jedem anzumuthende Lehren zu erweisen. Der Grund des Skepticismus ist mangelhafte Selbsterkenntniß. Die Lehre aber, daß die höchste Wahrheit nicht durch Wissenschaft gefunden oder begründet werden könne, ist keineswegs skeptisch, sondern vielmehr das charakteristische Dogma der durch Kritik (Psychologie,) aufgeklärten und in ihr selbst befestigten Vernunft.

Selbsterkenntniß in den Einzelnen verhelfen können und verhelfen werden. Darum aber sollte auch ein Jeder, welcher die Philosophie als Wissenschaft darzustellen unternimmt, vorher über den Gehalt und die Bedeutung seiner Vernunft sich selbst völlig klar seyn. Die Selbsterkenntniß der Vernunft geht der Philosophie als Wissenschaft nothwendig voran. Wir denken uns dieselbe, wo sie naturhistorisch und polemisch zugleich erscheinet, als Kritik der Vernunft, wo naturhistorisch allein, als Bewußtseynslehre oder lieber Psychologie.

§. 2.

Die Vernunft ist ein über den Sinn, die Einbildungskraft, und den Verstand schlechthin erhabenes Vermögen, des Uibernatürlichen unmittelbar gewiß zu werden.

Wenn Jacobi in früheren Schriften sich seiner Unwissenheit in Sachen der Metaphysik rühmte, so war dieß nur ein gegen die thörichte Zuversichtlichkeit der Verstandeserkenntniß in den von Kant dogmatisch genannten Systemen ausgesprochenes Wort. Neben jener Unwissenheit aber behauptete er immer die hohe, volle Gewiß-

heit der Vernunft, diese also als völlig unabhängig von dem Verstande. Man lese und sammle nun die durch das ganze Buch verstreuten Erklärungen über das eigenthümliche Wesen der Vernunft selbst. „Ausschließlich gerichtet auf das Übersinnliche und Übernatürliche, ist ihr eigenthümliches Gebiet das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen;" (Seite 20.) Und in Beziehung auf Sinn und Verstand, unter andern S. 33. „in Gleichnissen allein siehet und erkennet der Mensch. Das Unvergleichbare siehet und erkennt er nicht: sich selbst nicht, den eigenen Geist, und so auch Gott nicht, den allerhöchsten." Gegenstände der Vernunft sind zwar die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, und vor allen das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist (S. 91.) Dieses wird von ihr (S. 88) „mit höchster Gewalt bejahet, und es ist eben die Vernunft, welche uns über jene Ideen so gewiß macht." Allein „nur jenseits, (S. 221,) über dem Entstehenden und Vergehenden, kann das an sich Wahre, Gute und Schöne erblickt werden;" mithin steht die Vernunft, auch als Vermögen der Ideen betrachtet, völlig über dem Verstande und Sinne.

Es ist nicht nöthig, zum Belege dieser Ansicht von der Vernunft mehrere Stellen zu häufen. Woher es komme, daß Jacobi die Vernunft dennoch bald einen Sinn für das Uibersinnliche nennt, bald eine Anschauung, bald eine Erkenntniß desselben, dieß werden wir weiter unten Gelegenheit finden zu bemerken. Näher liegt uns jetzt der Gegensatz des Natürlichen und des Uibernatürlichen, welchen Jacobi, als die unvertilgbar dualistische Grundbehauptung der Vernunft, (S. 160, fg.) der Philosophie aufdringt, und worüber seine Worte so klar sind, daß es keiner Wiederholung derselben bedarf.

Wie wir diesen Gegensatz verstehen und mit Jacobi behaupten, können unsre Leser aus dem erkennen, was in vorstehender Schrift über Natur, Welt, und Welteinheit in Gott bemerkt worden ist. Diesem sich annäherend sagt Jacobi Seite 167: „Natur ist die Macht, die im Weltall alle Theile außer einander und zugleich in Verbindung erhält.“ Es ist aber nach unsrer Uiberzeugung keineswegs für Wortstreit zu halten, wenn dem Ausdrucke Natur, er werde nun etymologisch oder auch dem Sprachgebrauche nach betrachtet, das Recht abgesprochen wird, die höchste Einheit des Wirklichen zu bezeichnen. Das endlos Werdende, endlich Wirkende, ist selbst

schon

schon zu verschiedenartig in sich, als daß es ohne Nachtheil der Wissenschaft mit dem Worte benannt werden könnte, welches durch Etymologie und Gebrauch bestimmt scheint, das Endliche als solches im Begriffe zu fassen. Was Jacobi so wie uns nöthigt, nach einem andern Ausdrucke für das Ganze des Wirklichen zu suchen, ist die Thatsache der Vernunft selbst. Wie Kant Natur und Freiheit im Gegensatze betrachten mußte, so Jacobi Natur und Vernunft; auch ist beides, Freiheit und Vernunft, im Wesentlichen dasselbe. Daß der Gegensatz nicht als absolut zu verstehen sey, zeigt sich zu seiner Zeit; allein wo von Vernunft als innerer Thatsache die Rede ist, da muß er mit Strenge behauptet werden, da kennt der Beobachter das, was wir Welt nennen, noch nicht. Die Vernunft nämlich ist wohl eine in der Endlichkeit geborene Kraft, wirkt folglich auch auf endliche Weise, und gehört in sofern zu der Natur, (vergl. Jacobi v. d. g. D. Seite 6, 12, 13;) allein die innere Beschaffenheit dieses ihres endlichen Wirkens ist von der Art, daß es keinem andern in Raum oder Zeit erkennbaren Wirken gleichgesetzt werden kann. Die Vernunft findet sich daher durch sich selbst genöthiget, nicht den Begriff der Natur zu erweitern; dieß würde dem Verstande Anstoß geben, in dessen Gebiete

sich der Beobachter der Vernunft noch befindet, und der widersprechende Merkmale nicht zu der Einheit eines Begriffes verbinden kann; sondern — herauszugehen aus dem Begriffe natürlicher Dinge, und durch Negation derselben die Sphäre für einen andern Begriff zu eröffnen, (s. Jacobi Seite 162,) welcher dem erstern, im bloßen logischen Gegensatze betrachtet, noch coordinirt bleibt.

Es zeigt sich nun freilich bei fortgesetzter Beobachtung gar bald, daß dieser zweite Begriff, (das Non A der Natur,) nicht eben so, wie der erste, durch positive Merkmale (im Sinne des Verstandes) erfüllt werden kann, oder, daß das Uibernatürliche zugleich ein schlechthin Unbegreifliches und allem Verstandeswesen Uibergeordnetes ist. (Siehe Jacobi S. 135 fg. 170 u. a.) Allein das logische Befremden, welches hierüber entstehen muß, macht die unmittelbaren Thatsachen nicht ungültig, auf welche wir fußen; es hindert die Vernunft nicht, ihrer selbst gewiß zu bleiben. Die Vernunft erwartet vielmehr ruhig, ob und wie der Widerstreit, in welchen sie sich jetzt mit dem Verstande verwickelt sieht, werde beigelegt werden können. Dabei aber verweigert sie dem Verstande, und mit ihm zugleich der Wissenschaft, den Dienst nicht, ihm genau zu beschreiben, was

in ihr sey, wodurch sie gehindert werde, sich zu Einer Natur mit ihm und seinen Objecten zu bekennen. Wir haben dieß in den Untersuchungen über die Seele, sowie in der gegenwärtigen Schrift, versucht auseinander zu setzen, und wollen nun noch sehen, in wie weit unsre Darstellung mit den Andeutungen Jacobi's übereinstimmen.

§. 3.

Das Erwachen der Vernunft zu voller Wirksamkeit beruht, subjectiv, auf der Ausbildung und Vervollkommnung des ganzen innern Menschen. Die Vernunft ist wesentlich eben so wohl theoretisch als praktisch.

Dieß sind zwar nicht ausdrücklich die Worte Jacobi's, aber seine Worte haben ohne Zweifel diesen Sinn. Man lese Seite 51: „Unvertilgbar, wie die Ideen, waltet im Menschen das Bewußtseyn eines Vermögens, sich über alles, was blos Natur ist, mit dem Geiste, mit Absicht, Vorsatz und Gedanken, zu erheben.“ Noch entscheidender Seite 90: „Was der Grundtrieb der menschlichen Natur als Gegenstände des Erkennens oder des Wollens anstrebt, haben die Menschen von je her

göttliche Dinge, und seine ersten Wirkungen tugendhafte Empfindungen u. s. w. genannt. Darum heißt auch das Gefühl jenes Grundtriebes bald sittliches, bald Wahrheitsgefühl." Seite 91: „Der Mensch erhebt sich über das Thierische" (durch Vernunft, zur Vernünftigkeit,) „durch Weisheit, Güte, Willenskraft." Und so in mehreren Stellen.

Hieraus geht nun, unsers Bedünkens, unwidersprechlich hervor, was wir nach unsrer Weise in folgenden Sätzen ausgedrückt haben:

1) Die Vernunft ist kein Vermögen besonderer Activität. Es könnten sonst nicht die verschiedensten Aeußerungen des menschlichen Geistes, Erkenntniß, Gefühl, Willenskraft, der Vernunft in gleichem Maaße beigelegt, oder sie in jenen erkannt werden.

2) Die Vernunft hat keine ihr eigenthümliche Form ihrer Thätigkeit, sondern erscheint unter den Formen aller Hauptvermögen besonderer Activität. — Daß dieß mit Jacobi's Ansichten übereinstimme, leuchtet unter andern auch daraus hervor, daß Jacobi die Vernunft abwechselnd bald Sinn, bald Trieb, bald Gefühl, bald Erkenntniß, bald Anschauung, Geistesbewußtseyn und Offenbarung nennet. Es wird zugleich begreiflich, wie er, ohne in Widerstreit mit sich selbst zu gera-

then, einmal die Vernunft über das Vermögen der Anschauung und des Wissens erheben, und sodann ihr wieder Anschauung und Wissen beilegen konnte, wenn man das Verhältniß der Vernunft zu den übrigen Vermögen der Seele auf folgende Weise anerkennt:

3) Die Vernunft ertheilt jedem Vermögen besonderer Activität, unter dessen Form sie erscheint, eben dadurch die höchste Vollendung. Wenn daher Jacobi von Anschauungen oder Erkenntnissen der Vernunft redet, so werden diese, genau genommen und als solche, nicht von der Vernunft, als einem Anschauungs- oder Erkenntnißvermögen andrer Art, unmittelbar hervorgebracht, sondern es sind, der Form nach, Anschauungen der Einbildungskraft und Erkenntnisse des Verstandes; das Wesen aber, der Gehalt derselben, stammt von der Vernunft, als von dem höheren Geiste, welcher die Seele belebet, und wir meinen daher in jenen Anschauungen u. s. w. nicht das, was unsre Worte oder Bilder darstellen. Jacobi nennt darum jenes Erkennen (S. 136.) „ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen;“ und in Beziehung auf die Anschauungen sagt er, S. 68: „keine der mannigfaltigen Gestalten, welche das Edlere in der Erscheinung annimmt, zeigt die Sache selbst.“

Oder im Allgemeinen S. 12: „Immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen: Gefühl, Bild oder Wort.“ — Wir können daher in Jacobi keine wesentlich andre Lehre finden, als die, welche wir unter dem Titel: Stufe der Vernünftigkeit, in den Untersuchungen über die Seele auseinander gesetzt, und in der gegenwärtigen Schrift weiter benutzt und angewendet haben.

Um aber die Vernunft in ihrer Allwirksamkeit über den ganzen innern Menschen zu erkennen, ist es allerdings nöthig, wie Jacobi mit Platon sagt, (S. 221,) „daß der Mensch sich willig hinwende mit seinem ganzen Wesen nach der Seite, wo allein das Wahre, Gute und Schöne gesehen wird.“ Jede verschuldete Verstocktheit hierin, sowie jedes vorschnelle Forteilen von der halbvollendeten Selbsterkenntniß zur Philosophie, rächt sich unfehlbar durch Einseitigkeit und Halbheit der so gewonnenen Philosophie selbst. Erst nachdem der Mensch seiner Vernunft, als eines Inbegriffes des höchsten Vermögens, durch besonnene und allseitige Beobachtung gewiß worden ist, kann er vernünftiger Weise daran gehen, dies Uibernatürliche, von welchem er nun die Kunde erhalten hat, zum Behufe der Philosophie weiter zu betrachten.

§. 4.

Die völlig erwachte Vernunft wird des Übernatürlichen inne, 1) in sich selbst, indem sie sich als den Grundtrieb des menschlichen Geistes erkennt, sich über alles, was blos Natur an ihm ist, zu erheben; 2) außer sich, indem sie sich durch jenen Grundtrieb in direkter und positiver Beziehung mit einem übernatürlichen Andern und Höhern erkennet.

Die entscheidendste Stelle hierüber in Jacobi's Schrift ist Seite 51 und 52. Wir wollen andre Stellen nicht namentlich anführen, in welchen von dem Hinweisen, der Weissagung, Eingebung, Offenbarung der Vernunft geredet wird. Aus dem aufgestellten Satze aber entspringt nothwendig ein Dualismus, welchen Jacobi auch von seiner Philosophie S. 118, 160, 222 u. a. a. O. behauptet, und welcher kein Dualismus des Verstandes, sondern ein Dualismus der Vernunft ist.

Man findet in der Jacobischen Philosophie einen dreifachen Dualismus behauptet: den Dualismus des Ich und Du, den des Natürlichen und Übernatürlichen, und den des Übernatürlichen in und außer der

Vernunft. Der erste zeigt sich schon bei der Analyse der Sinnlichkeit und des Verstandes, als zweier Vermögen besonderer Activität. Der zweite tritt hervor, sobald die Selbsterkenntniß bis zur Vernunft und Freiheit des Menschen gelangt ist, der dritte aber erscheinet erst bei der tiefsten Erörterung des Wesens der Vernunft. Uiber das Verhältniß dieser Gegensätze zu einander hat Jacobi sich nirgends ausdrücklich erklärt, so wenig als über die Einheit, zu welcher sie sich in dem religiösen Gemüthe ohne Zweifel vereinigen, oder über den Einfluß, welchen diese Einheit auf die Philosophie als Wissenschaft haben muß. Es würde indessen nicht schwer fallen, auf alle hierher gehörigen Fragen aus den Schriften Jacobi's befriedigende Antwort zu geben. Jetzt nur soviel.

Jener dreifache Dualismus beruht zuletzt auf der Wahrheit, welche die psychologische (oder kritische) Untersuchung des menschlichen Geistes nur als ihr Endresultat aufstellen kann: der menschliche Geist genügt in keiner Rücksicht sich selbst; wir sagen, in keiner Rücksicht, mithin auch nicht als Vernunft. Diese Wahrheit muß vor allem andern durch getreue und vollständige Exposition der innern Erfahrung zu möglichster Evidenz erhoben werden. Eben diese Wahr-

heit aber ist es auch, welche durchaus Keinem aufgedrungen werden kann, und welche daher die Philosophie, wie wir vorhin sagten, zuletzt abhängig macht von der subjectiven Güte und Aechtheit des sie producirenden individuellen Gemüthes. Ist aber jene Wahrheit irgendwo anerkannt worden; — wir haben sie anerkannt mit dem Ausdrucke: der menschliche Geist tritt nie aus einem Verhältnisse heraus, die alles setzende Vernunft bekennt zuletzt, selbst gesetzt zu seyn, u. a. — so zeigt sich nun auch das absolute Ungenügen des vernünftigen Wesens nothwendig in jeder Sphäre seiner Thätigkeit, sowie auf jeder Stufe seiner Bildung, nach der eigenthümlichen Weise derselben. Wollen wir zu diesem Behufe theoretische und praktische Thätigkeit, und als den Gipfel beider die Vernünftigkeit des Vorstellens und Begehrens unterscheiden, so finden wir das Gesuchte alsbald. Jede Aeußerung des erkennenden Vermögens beharret und endet bei dem, für das Erkennen unvertilgbaren, Gegensatze des Ich und Du. Wir glauben nicht, daß Jacobi sagen könne und wolle: des Ich und Nichtich. Denn bei der logischen Form dieses Ausdrucks scheint das Nichtich als bloße Negation des Ich behauptet zu werden; es ist aber wesentlich für die Jacobische, so wie für unsre

Ansicht der Dinge, das dem Ich Entgegenzusetzende in positiver Bedeutung zu verstehen *) — Ferner das praktische Vermögen des Menschen vermag gleichfalls nicht, sich in Einheit mit den Gesetzen der Natur, in welcher es lebet, zu finden. Nicht genug daß der vorige Gegensatz des Ich und Du für dasselbe seine eigenthümliche Gültigkeit beibehält; es erscheint auch dieser Gegensatz hier unter einer höhern Form, in einer höhern Potenz. Was vorher nur Ich hieß, ist nunmehr als Uibernatürliches erkannt worden, und was wir das Du nannten, ist das Natürliche, zu welchem daher auch ein Theil des vorigen Ich selbst gehört, nämlich alles was an ihm nicht Freiheit ist. Der Dualismus des Natürlichen und Uibernatürlichen ist daher kein andrer, als der der Natur und Vernunft. — Und nun weiter diese Vernunft, dieses höhere Ich, seinem eben so unergründlichen als unleugbaren Wesen nach selbst erwogen: ist zu erwarten, daß es jetzt das volle Genügen in sich finden werde? Ist es nicht mit dem Menschen geboren und erzogen? Die Erfah-

---

*) Man vergleiche hierüber Fries neue Kritik der Vernunft, Th. 1, S. 50 fgg. auch die Untersuchungen über die Seele, S. 17 fg. 128, 133 fg.

rung zeuget: auch die freie Vernunft steht im Bunde mit einem Andern. Sie ist es, welche ausruft: „mehr als ich, besser als ich, ein ganz Andrer!“ Diese Worte sind nicht Worte der sinnlichen Anschauung oder des Verstandes. Und so erhalten wir, als höchste Form des Dualismus, den des Uibernatürlichen in und außer der Vernunft.

Wir haben jetzt besonders diesen letztern in Erwägung zu ziehen. Es scheint nach den vorhin angeführten Stellen der Jacobischen Schrift, als ob der Gegensatz des Natürlichen und Uibernatürlichen als der oberste für die Philosophie behauptet werden solle. Wir können dieß nur in sofern einräumen, als es nothwendig ist, Philosophie und Religion, Wissen und Glauben zu unterscheiden. Da nun aber nach Jacobi's ausdrücklicher Erklärung Glaube und Religion höher als Wissenschaft und Philosophie, und die Wahrheit dieser von der Aechtheit jener abhängig ist; so kann der genannte Gegensatz nicht der absolut oberste seyn, sondern Jacobi muß den im Glauben selbst unvertilgbaren Gegensatz des Uibernatürlichen in und außer der Vernunft für den schlechthin ersten, und für das Princip

aller menschlich vernünftigen Uiberzeugung erkennen.

Zur Erläuterung dessen, was mit diesem Dualismus, nicht blos des Wissens sondern auch des Glaubens, gemeint, und in wie fern bei ihm noch Einheit möglich sey, noch folgendes.

Man bemerke zuerst, daß Jacobi die Vernunft in den entscheidendsten Stellen ausdrücklich den Grundtrieb des Geistes nennet. Hiermit deutet er dasselbe an, was wir oben zur Darstellung des Wesens der Vernunft erörtert haben. Ein solcher sich selbst unbegreiflicher Trieb zur Erhebung über die Natur ist ursprünglich ohne endliche Form, und eben darum, und nicht weil er auf einen übernatürlichen Gegenstand gehe, liegt in ihm das Uibernatürliche schon selbst. Darum zeigen sich auch die Wirkungen jenes Triebes in Ideen, Gefühlen, Willensbestimmungen, gleich wahrhaft und ächt. Wir wollen Jacobi nicht andichten, was vielleicht nur unsre eigenthümliche Vorstellungsart seyn möchte. Allein wir können nicht umhin, hierbei auf das zu verweisen, was wir, vielleicht mit Worten welche ihm nicht ganz gefallen, von dem Primate des Elementes der Richtung, und von dem Pole der Universalität, zur Bezeichnung des wahren Standpunktes der Vernunft auf der Erde geschrieben haben.

Man bemerke ferner. Wenn Jacobi den Grundtrieb des menschlichen Geistes ein Ubernatürliches außer ihm anerkennen läßt; so kann dieses Anerkennen ursprünglich kein Anschauen oder Erkennen eines übernatürlichen Objectes, sondern nur das unmittelbare Bewußtseyn, (Gefühl, Innewerden,) einer übernatürlichen Beziehung seyn. Dieser Punkt ist äußerst wichtig, für die Jacobische und für jede Philosophie. Besitzt die Vernunft ursprünglich mehr in sich, als die unmittelbare Gewißheit einer übernatürlichen Beziehung, so ist ihr der übernatürliche Gegenstand gegenwärtig, und sie ist dann selbst nicht der Grundtrieb des Geistes, sondern eine ursprüngliche Anschauung des Ubernatürlichen, oder wie man sie sonst nennen möchte. Hiergegen haben wir uns nun entschieden erklärt, und haben nachgewiesen, daß alle Anschauungen, Ideen u. s. w. in Folge jenes Grundtriebes, nur secundäres Eigenthum der Vernunft, nur Vernunftäußerungen unter den Formen der Vermögen besonderer Activität sind.

Und dieß in Ubereinstimmung mit Jacobi, wofern dieser anders den Dualismus seiner Philosophie behaupten will. Denn durch jede Anschauung oder Erkenntniß des Ubernatür=

lichen, wenn sie der ursprüngliche Vernunftcharakter wäre, würde das Ubernatürliche in die Natur selbst hineingezogen; der Begriff der Natur müßte dann, (man sehe die obigen Bemerkungen zu §. 2,) erweitert werden; hinauszugehen über die Natur wäre dann Unverstand im eigentlichen Sinne. Das Ubernatürliche wäre dann nicht blos der Vernunft gegenwärtig, sondern im Grunde auch lediglich in der Vernunft, und die Vernunft wäre selbst der Gott, wie Jacobi dieß gegen Andre treffend gezeigt hat. Gegen die Annahme dieser Gott-Vernunft nun sträuben wir uns keineswegs aus Geistesschwäche, sondern wir haben eine solche Vernunft nicht in uns, und können beweisen, daß die vorgegebene solche Vernunft Andrer eine Selbsttäuschung ist. Steht hingegen die Vernunft, ursprünglich und ihrem reinen Wesen nach betrachtet, blos in übernatürlicher Beziehung; so würde die Vernunft selbst wesentlich aufgehoben werden, wenn man den nothwendigen Dualismus dieser Beziehung leugnen oder verkennen wollte. In diesem Sinne haben wir oben (Seite 158,) gesagt: „das höchste Resultat der Selbsterkenntniß sey, daß die alles setzende Vernunft zuletzt bekenne, selbst gesetzt zu seyn;" und wir

haben damit den Uibergangspunkt der Psycholo-gie zu der Philosophie beschrieben. In der That also, höher als jede Vorstellung von einem Ob-jecte jener Beziehung ist, für die Vernunft selbst, das unmittelbare Innewerden jenes Verhältnisses. In diesem Sinne ist das erste Wort der Vernunft, nach Jacobi, Gott; oder wie wir glauben es bestimmter ausdrücken zu können: die erste Wirkung der ganz erwach-ten Vernunft in dem Menschen ist Religion, die zweite erst Wissenschaft. Darum, darum allein, ist wahre Religion unabhängig von den dogmatischen Lehren und Vorstellungen irgend eines Systemes; darum ist Religion älter als Philosophie, und über derselben. Alle diese Be-hauptungen beruhen zuletzt auf der (von uns psy-chologisch genannten) Wahrheit, daß die Grund-behauptung der Vernunft die Behauptung eines übernatürlichen Verhältnisses sey, und nicht mehr. Unsere Philosophie ist daher dualistisch in demselben Sinne, wie wir es von der Jacobischen verstehen, aber auch in keinem andern.

Dieser Dualismus nämlich hebt die Aner-kennung einer übernatürlichen Einheit nicht auf; nur kann diese Einheit nie und in keiner Hinsicht Identität, Einerleiheit genannt wer-den. Es ist die Einheit der innigsten wesen-

haftesten Verbindung, welche daher den dualistischen Gegensatz nicht nur nicht aufhebt oder für Schein erklärt, sondern auch mit ihm gleich ewig und unveränderlich ist und bestehet. „Wer sagt dir, daß aus Ihm, was Du einen Anfang nennest, gekommen sey?“ (Jacobi Seite 39.) So wie die innige Uiberzeugung von dieser Einheit zunächst durch den Gegensatz, von welchem aus sie anerkannt wird, bedingt ist, so bedingt sie wieder unbegreiflicher Weise den Gegensatz selbst; wir möchten sie den Gegenstand der eigentlichen Vernunftahndung nennen, vielleicht einstimmig mit Jacobi, S. 144 Anm. In ihr, jener Einheit, ist mithin allerdings eine gewisse Nothwendigkeit; nur aber nicht eine Nothwendigkeit nach Analogie des Naturzwanges, sondern eine Selbstnöthigung nach Analogie der Freiheit, des vernünftigen Entschlusses. In Beziehung auf sie muß daher mit Jacobi (S. 150,) wiewohl immer nur anthropomorphisirend, behauptet werden, „daß von Anfang war der Wille, und nicht die That, und daß der Wille die That nicht blos begleite, sondern bedinge.“ Die ahndende Uiberzeugung, die überzeugungsvolle Ahndung dieser Einheit ist der eigenthümliche Charakter der Religiosität, und die Religion mithin

ur-

sprünglich der alleinige Ort in dem Menschen, wo sie sich findet.

Von der Religion aus geht nun das Festhalten des Gemüthes an der unergründlichen Einheit allerdings auch in die Philosophie als Wissenschaft ein, und zwar, sofern die Philosophie Metaphysik bleibt, (man vergl. unsre obigen Erklärungen hierüber, Seite 71 fgg.) in alle Theile derselben. Sie nimmt dann auch, zum Behufe der Wissenschaft, die wissenschaftliche Form an, und erscheint als Vernunftbegriff, als Idee, das heißt, in untergeordneter und beschränkter Gestalt. Allein in diesem Gebiete dienet die wissenschaftliche Form jener Einheit nur als negatives, nicht als positives Princip, das heißt, nur um ungebührliche Begriffstrennungen abzuhalten, nicht um gleich ungebührliche Begriffsvermengungen zu stiften oder zu auctorisiren. Sie erscheint und dient als regulatives Princip, sofern sie die Philosophie als Wissenschaft vor jeder Entzweiung mit der ursprünglichen Religion des Herzens bewahret; nicht als constitutives, sofern sie verstatten könnte mehr zu lehren, als was die Vernunft weiß: daß der Glaube höher ist, als Erkennen und Schauen.

§. 5.

Diese, das Uibernatürliche in der Vernunft selbst offenbarende, außer der Vernunft voraussetzende und weissagende, Zuversicht heißt Glaube. Denn kein andres Wort deutet so bestimmt an, daß der Inhalt jener Zuversicht theils zwar für jede Uiberzeugung aus Gründen unerreichbar, theils aber doch völlig positiv und realobjectiv sey.

Es würde zu den gröbsten Mißverständnissen führen, wenn das in dem Dualismus des Vernunftglaubens noch außer einander gehaltene Uibernatürliche als der Vernunft eigentlich gegeben gedacht werden sollte; der Dualismus der Vernunft würde dann zu einem Dualismus des Sinnes. Gegeben in unmittelbar innerer Anschauung ist nur die unendliche Beziehung, das unendliche Verlangen und Streben der Vernunft. Es würde nicht nöthig scheinen, die Anerkennung dieses factisch Unendlichen Glauben zu nennen, wenn nicht eben Unendlichkeit sein Charakter wäre. Denn dadurch tritt es in Widerstreit mit dem Verstande, und wenn dieser durch sophistische Kunst die Nichtigkeit desselben darzuthun suchet, so muß es dergleichen

Gegenbeweisen zum Trotz auf bloßes Zeugniß angenommen werden; das heißt aber, man kann es nur glauben. Und so glaubt die Vernunft zuerst an sich selbst, (s. oben Seite 145,) an die Offenbarung ihres eignen übernatürlichen Wesens. Wir halten dafür, daß, wo Jacobi sich des Ausdruckes Offenbarung bedienet, derselbe zunächst nur auf das Uibernatürliche in der Vernunft bezogen und davon verstanden werden dürfe.

Aber weiter. Mit dieser Offenbarung des übernatürlichen Grundtriebes im Menschen offenbaret sich die Vernunft zugleich als Verhältnißglied. Dieser Begriff nun, den die sich erforschende Vernunft selbst nur mit Hülfe des Verstandes aufstellen kann, beleidiget den Verstand noch ungleich mehr, als die erste Zumuthung, Thatsachen gelten zu lassen, die er nicht begriff. Denn ein Verhältniß setzt, als Verstandesbegriff, nothwendig zwei in Wechselbeziehung stehende Objecte voraus, und doch scheint es baarer Unsinn, das Uibernatürliche und Unendliche als ein solches Object zu betrachten. Dennoch, wenn kein übernatürliches Verhältniß der Vernunft zugelassen werden soll, fällt auch das übernatürliche Factum der Vernunft weg, oder wird zur Täuschung. Denn entweder hat dann das unendli-

che Streben des Geistes schlechthin gar keinen Gegenstand, gar kein wahrhaftes Ziel; dann ist es selbst blos vorgegeben, Vorurtheil, nichtig in sich. Oder die Objectivität des Strebens ist nur scheinbar objectiv, scheint nur einen wahrhaften Gegenstand zu bedürfen auf niederem Standpunkte des Menschen, und auf höherem Standpunkte zeigt es sich, daß es wahrhaft objectlos ist und nur in der Identität des Absoluten beruhet; dann ist alles Factische nothwendige Täuschung; und man hat nur zu sorgen, daß das Absolute nicht einmal selbst früher oder später als Täuschung erkannt werde, indem dann der Täuschung weder Anfang noch Ende seyn, und für die Wahrheit nichts übrig bleiben würde, als ihre Nullität. Jacobi hat hierüber von seinem Standpunkte aus trefflich gesprochen; man lese unter andern Seite 141 fgg.

Es wird also wohl von der innern Festigkeit abhängen, mit welcher die Vernunft an die wahrhafte Thatsache ihrer unendlichen Beziehung glaubet, und von der Klarheit der Anschauung, welche jenem Glauben in dem Gemüthe vorangehen muß, — um zu entscheiden, ob die Vernunft nach gethanem ersten Schritte auch den zweiten thun, oder ob sie sich, erschreckt durch die Unverständigkeit ihres Be-

glaubens, unter die Vormundschaft der fünf Sinne und der logischen Denkgesetze zurückbegeben soll. Der Mensch, welcher der Thatsache der Vernunft in ihm völlig gewiß worden ist, — Jacobi ist ein solcher, — thut den zweiten Schritt entschlossen und ohne Menschenfurcht, und er glaubt sofort an die Realität des Uibernatürlichen außer der Vernunft. Diese nun ist ihm nicht eigentlich offenbar in unmittelbarer innerer Erfahrung, (einige Stellen in Jacobi's Schriften z. B. Seite 189 unten, müssen dem Geiste des Ganzen gemäß gedeutet werden, und nicht dem Buchstaben nach; vergl. gegenwärtige Schrift, S. 21;) sondern er setzt sie, der unmittelbaren Erfahrung zufolge, voraus, „er weissaget von ihr, er dichtet Wahrheit, er redet aus Eingebung."

Und dieses voraussetzende, weissagende Bekenntniß der Vernunft muß ebenfalls Glaube genannt werden. (Man vergl. Jacobi, S 69 fg. 170 fg.) Glaube nämlich, nicht als Fürwahrhalten des durch Erfahrung Bezeugten um dieses Zeugnisses willen, wie vorher; sondern Glaube, als Fürwahrhalten des aus der zuerst anerkannten Wahrheit nothwendig Folgenden, um des nothwendigen Zusammenhanges willen, in welchem es mit dem unmit-

telbar Erfahrenen stehet. Diese Unterscheidung des Glaubens scheint unerlaßlich, um die nothwendige Mystik der Vernunft (s. Jacobi, S. 201 fg.) in vernunftgemäßer Entfernung von Schwärmerei und Wahnsinn zu halten. Wer da meinet, von dem unendlichen Andern zu dem übernatürlichen Verhältnisse der Vernunft unmittelbare Anschauung, Erfahrung zu haben, der irret. Der Glaube an Gott ist eine vermittelte Uiberzeugung; vermittelt aber nicht durch Wissenschaft oder Logik, sondern durch die Klarheit und Festigkeit des ersten Glaubens an die Vernunft selbst. (Vergl. Jacobi, S. 188.)

Wir haben jetzt nicht nöthig zu zeigen, auf welche Weise die Vernunft ihren Glauben, ungefährdet durch die Anmaaßungen des Verstandes, vollenden können; auch nicht, in welchem Sinne sein Inhalt von Jacobi unerweislich, und dennoch positiv und realobjectiv genannt werde. Hierüber spricht die jetzt in Erwägung gezogene Schrift selbst deutlich genug; man sehe besonders Seite 105 fgg. 161 fgg.

§. 6.

Das Uibernatürliche außer der Vernunft ist Gott, ein nothwendig außerweltliches

Wesen mit unendlichem Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit; die lebendige und freie Ursache der Welt durch Verstand und Willen.

Die Erklärungen Jacobi's über den Inhalt dieses Paragraphen sind unzweideutig und klar. Gott ist; nichts kann der Vernunft gewisser seyn als dieß: „sie redet nur von Gott; (S. 25;) sie zeuget für Gott und die Natur mit der Gewißheit ihres eignen Daseyns; (S. 146;) ja, das Daseyn eines Gottes ist ihr noch offenbarer und gewisser, als das eigene Daseyn (S. 5.)"

Daß dieser Gott von der Vernunft als ein außerweltliches Wesen gedacht werden müsse, lehrt Jacobi eben so unbedingt. Zuerst daß er schlechthin außer und über der Natur, als dem Inbegriffe des Endlichen, sey, ist für sich klar. Nun aber geht auch aus andern Stellen hervor, daß Jacobi die Begriffe Natur und Welt nicht so unterscheidet, wie wir oben gethan haben, (S. 17 fgg.) So nennt er ausdrücklich S. 168: „die im Weltall sich darstellende und mit ihm identische Natur;" vergl. S. 165, wo des Entstehens des Weltalls gedacht wird. Mithin kann auch für Jacobi die Schwierigkeit nicht vorhanden seyn, welche wir bei dem

philosophischen Gebrauche des Ausdruckes „außerweltliche Gottheit" gefunden haben. Uiber diese scheinbare Verschiedenheit hier noch ein Wort.

Jacobi sagt Seite 55: „Nach Gottes Bilde geschaffen; Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die einzig mögliche Kunde, die wir von Gott haben." Also Jacobi behauptet — keineswegs Identität, aber doch — wesentliche Verbindung der Vernunft mit Gott. Nun ist aber die Vernunft ein Geschöpf Gottes, „ein Anschauen Gottes außer ihm," S. 15; mithin hebt dieses Außer Gott die Innigkeit jener Verbindung, und diese jenes, nicht auf. Dasselbe aber gilt von der Natur, welche nicht weniger, als die Vernunft, Gottes Geschöpf ist, mithin Ihm nicht entfremdet, nicht aus der Allgegenwart seines Wirkens herausgestoßen seyn kann. Wir glauben dem zufolge in Jacobi's Geiste, wiewohl mit verändertem Wortgebrauche, sagen zu können, daß neben und zugleich mit der behaupteten Uibernatürlichkeit Gottes doch die Außerweltlichkeit desselben nicht auch geradehin und ohne sorgfältige Begriffsbestimmung behauptet werden dürfe. Alles beruht auf der Nothwendigkeit, zwischen Na-

tur und Welt streng zu unterscheiden. Uns scheint dieses nothwendig deshalb, weil die Vernunft offenbar kein Naturproduct auf der einen Seite, und doch eben so offenbar auf der andern der Endlichkeit zugegeben, ihr eingeboren ist. Ihr Daseyn also beweiset die Kraft, welche Endliches und Unendliches vereiniget; und dieß ist die Kraft Gottes. Ob nun gleich dieses Offenbarwerden Gottes durch die unzertrennliche Verbindung der Vernunft und Natur nicht Er selbst ist, (so daß es also unmöglich bleibt, Identität Gottes und der Welt zu behaupten,) und ob man daher gleich den Ausdruck, daß Gott außer der Welt sey, wohl zulassen kann, wenn er nur negative Bedeutung haben, und nur bezeichnen soll, daß Gott nicht einerlei mit der Welt sey; so halten wir es doch für nöthig zu scharfer Bestimmung des im Glauben erkannten Verhältnisses, daß dem Worte Welt die engere und höhere Bedeutung gelassen werde, welche wir ihm beizulegen gewohnt sind. Wir möchten daher sagen: Gott ist außer und über der Natur, aber in und über der Welt. So wie auch Jacobi von ihm bekennet: „der Geist, der höher als die Vernunft, erhabener als das Weltall ist, S. 186."

Uiber die folgenden Bestimmungen des im

Glauben ergriffenen göttlichen Wesens enthalten wir uns weiterer Bemerkungen, und beziehen uns zur Vergleichung unsrer Ansicht mit der Jacobischen nur auf Seite 151 fg. und S. 26. Anm. der vorstehenden Schrift. Einige Differenz in dem Gebrauche der Worte hat ihren Grund bei uns in dem Bestreben, verständlich zu erörtern, was die Vernunft meinet; während Jacobi nur der Vernunft selbst Worte leihet; mächtige, ergreifende Worte, aber, wie es uns scheinet, nicht immer ausgesprochen mit Rücksicht auf wissenschaftliche Philosophie.

Nur bei einem Punkte müssen wir noch augenblicklich verweilen. Ausdrücklich nennt Jacobi Gott die Ursache der Welt, und nicht den bloßen Grund, Seite 169: „daß das Absolute Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus." Da wir nun Gott (oben S 11. fg. u. a.) eben so ausdrücklich den Grund und nicht die bloße Ursache der Dinge genannt haben; so würde Jacobi uns, nach den Worten richtend, des Naturalismus bezüchtigen können. Dieß würde ungerecht seyn, auch fürchten wir es nicht. Allein eben darum müssen wir uns über diesen scheinbaren Widerstreit noch erklären.

Die kürzeste Weise, den Streit zu schlichten, scheint diese zu seyn, daß wir Jacobi alles, was er über die Bedeutung des Grundes sagt, zugeben; (wiewohl wir in die Zusammenstellung von „unendlicher Grund und Abgrund, Totalität, All-Eines," S. 173, und eben so in die als allgemein aufgestellte Erklärung dessen, was Grund heiße, S. 213. 215, nicht ganz einstimmen können.) Dafür aber erinnern wir an unsre Unterscheidung zwischen Natur und Welt, welche Jacobi nicht machte, und auf welche wir dagegen fußen, indem wir Bedenken tragen, Gott blos die Ursache der Dinge zu nennen. So lange die Rede nur von Natur ist, so lange treten wir Jacobi völlig bei: Gott ist mehr als Grund der Natur, denn er ist schlechthin außer und über ihr; die Vernunft, sofern sie Gott blos im Verhältnisse zu der Natur betrachtet, kann ihn nicht würdiger nennen, als die absolute Ursache derselben. Allein wenn wir Recht daran thaten, hier die Idee der Welt eintreten zu lassen, bei welcher offenbar nicht an zeitliches Entstehen und Vergehen, wie dort, sondern an die außerzeitliche Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht wird; so verliert der Begriff der Ursache, (nach Jacobi's eigener Erklärung S. 213 unten,) ganz seine Bedeutung, und der Begriff des Grundes erlangt das aus-

schließliche Recht hier deuten zu helfen, wenn auch nur symbolisch, sofern er seinen Ursprung in dem Verstande hat. Wir sagen daher: Gott ist Grund des Weltalls, namentlich also der Vernunft, als des Uibernatürlichen in der Welt; aber er ist zugleich Ursache der Natur, welche wir, als den Inbegriff bloß des Endlichen, auf keine Weise in Einheit des Seyns mit dem höchsten Wesen zu denken vermögen.

Soviel — und fast schon zu viel — über Worte, die, wenn sie auch wichtig bleiben für den endlichen Gebrauch, doch das nie erreichen, zu dessen Bezeichnung sie hier ausgesprochen werden. Wir erlauben uns auch keine jener Erörterungen über das Wort ohne innere Scheu vor dem Geiste, welchem es dienet. Denn — weiter in Jacobi's eigenem Geiste —

§. 7.

Jedes Wort, über Gott ausgesprochen, wird Anthropomorphismus, sobald der Verstand es auslegt. Sofern die Vernunft sich des Wortes bedienet, ist es nur Zeichen, welches bedeutet, nicht bestimmendes Merkmal.

„Nothwendig anthropomorphisirt der Mensch.“ Und warum? „Weil Gott, ihn schaffend, theomorphisirte“ (S. 182; vergl. 186.) So gewiß also der geschaffene Mensch des Schöpfers Spur auch in seiner Endlichkeit an sich trägt; so gewiß ist er befugt, in dem Bilde seines eignen Wesens von ihm zu sprechen, und nur die Pflicht ist ihm dabei auferlegt, daß er nicht vergesse, es sey nur ein Bild, was aus seinem Munde tönt, außer der Anbetung im Geiste.

„Nichts im Menschen hat das erste Wort. Immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen. (S. 12.) Den Gott haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich“ (S. 56.) Dieß also nicht verkennend redet Jacobi selbst von Gott in Begriffen und Bildern auf mancherlei Weise, auch an solchen Stellen, wo es ihm darauf anzukommen scheint, den Sinn seiner Rede philosophisch zu bestimmen. — Und dennoch verlangt er, als er (S. 64.) mit dem „Boten“ über das Wesentliche und die Einkleidung gerechtet hat, „daß dieser ihm den Bilderdienst erlasse?“ Welches ist also der Bilderdienst? Der des Boten allein? — Wo fängt der Bilderdienst an? —

Wie Jacobi den Boten anredet, S. 63, so möchten wir jetzt zu ihm selbst offen und vertrauensvoll sprechen. Wäre es wirklich kein Anthropomorphismus, sondern reine Wahrheit, wenn Du dem lebendigen Gott Bewußtseyn, Persönlichkeit, Verstand und Willen dergestalt beilegest, daß Du seine Lebendigkeit und absolute Selbstheit von jenen Prädicaten (S. 116 fg. 149 — 151,) abhängig erklärest? Soll das Leben Gottes bedingt seyn durch die Art und Weise seines Offenbarwerdens? soll sein Wesen an Form gebunden seyn? Geht Leben aus dem Verstande, oder nicht vielmehr Verstand aus dem Leben hervor? Ist also nicht überall Leben das Erste, das ganz allein aus sich, aus seiner absoluten Freiheit Entspringende? und sind Bewußtseyn, Persönlichkeit, Verstand, Wille, Vernunft selbst, genau betrachtet nicht immer nur Formen dieses höchsten, in sich allein gegründeten Lebens? — Und sagst Du dieses nicht selbst, S. 211? „Die Beweise dafür, daß vernünftiger Wille das absolut Erste sey, werden von einer strengen Kritik immer noch mangelhaft erfunden. Zwischen Naturalismus und Theismus wählet das Gemüth zuletzt mit einer ähnlichen Freiheit, wie zwischen Sittlichkeit und Wohlleben." —

Ja, wenn wir in Einem Stücke die Meinung hegen, mit Grunde etwas gegen Jacobi zu sagen, so ist es hier, wo wir finden, daß er in Bildern redet, ohne sie für Bilder zu halten. Der Grund scheint uns eben darin zu liegen, woraus wir uns oben erklärt haben, daß Jacobi's Philosophie eine Philosophie blos des Gemüthes geblieben sey: der logischen Geduld bei Zersetzung der Begriffe zuweilen ermangelnd, giebt er sich der Fülle eines herrlichen Gemüthes zu achtlos hin, personificirt zu rasch, und spricht zuweilen Worte, welche, aus dem Geiste und Zusammenhange des Ganzen gerissen, es nicht schwer fallen könnte ganz nach dem Sinne der entgegengesetztesten Ansicht zu deuten.

Wir beharren, in Hinsicht des Anthropomorphismus aller Vorstellungen von Gott, bei dem schon in vorstehender Schrift angedeutetem Satze: „Leben ist höher als Form des Lebens; Leben ist das Wesen der Vernunft, Leben ist Freiheit*)". Daher ist auch Leben das er-

*) Die in der Natur erscheinenden Stufen des Lebens deuten, in ihrem Zusammenhange betrachtet, auf das höchste Leben, von welchem wir hier sprechen, unverkennbar hin. Zuerst das Leben der allgemeinen Bewegung in dem Weltgebäude

sie in Gott, das allein aus ihm selbst quellende, durch welches er mehr ist als bloße Vernunft, durch welches er Schöpfer ist und als Vorsehung waltet.

Hiermit sind wir des Anthropomorphismus noch keinesweges überhoben. Er geht in die Stimmung des religiösen Gemüthes ein, so oft es den Glauben in Dogmen darstellt; er haftet an der Philosophie, sofern sie den Glauben zur Wissenschaft umbildet; denn in beiden Fällen wird der Verstand zugelassen, um über das, was höher als er selbst ist, zu sprechen. Allein diesen Gewinn haben wir von unsrer, mittelst der Psychologie scharf durchgeführten, Sichtung des Antheils, welcher einestheils der Vernunft, andern-theils

---

überhaupt. Dann die Kraft, welche den Körpern eigenthümliche Structur giebt, die ihnen nie von außen angebildet wird, sondern schlechthin von innen heraus wirket. Sodann das Leben der Bewegung in den einzelnen Organismen; ferner das Leben der willkührlichen Bewegung in den Thieren, bei dessen Wahrnehmung wir anfangen, die Seele als das innere Princip desselben zu nennen. Endlich, nach Entwickelung dieses Lebens durch Hülfe der Wortsprache, das Leben der Vernunft in dem Menschen allein. Von diesem aus die Ahndung des höchsten, überall Form gebenden, selbst formlosen Lebens in Gott.

theils dem Verstande und der Einbildungskraft an den Vorstellungen von dem höchsten Wesen zukömmt, daß wir die Grenze genau angeben können, wo sich das Menschheitliche unsers Glaubens von dem Menschenbildlichen, (dem eigentlichen Anthropomorphismus,) scheidet. Menschlich bleibt alles, was die Vernunft bezeuget von dem Leben über der Welt, und seiner Freiheit, und seiner Vorsehung; wir fassen, auch im reinsten Momente der Andacht, den Unerreichbaren nicht wie er ist, sondern blicken nur hinüber zu Ihm von unserm Standpunkte. Allein Anthropomorphismus dürfen wir das nicht nennen, wenn die Vernunft in ihrer freien Richtung nach dem Unendlichen des Verhältnisses inne wird, in welchem sie zu einem Höhern, zu einem Erhabenen über ihre eigne Erhabenheit stehet. Das ist nicht Anthropomorphismus, wenn sie dem zufolge die absolute Abhängigkeit ihrer selbst und aller Dinge, die alleinige Selbstständigkeit Gottes, und die Freiheit und Vollkommenheit seiner Weltschöpfung bekennet. Erst dann tritt der Anthropomorphismus ein, wenn die Vernunft von Gott redet, nicht blos getrieben von ihrem eigenthümlichen Wesen, sondern begleitet dabei von den formgebenden Vermögen des Denkens oder des innern Bildens; erst dann, wenn der Unerreich-

bare in das von der Vernunft rein menschlich gefühlte Verhältniß als zweites, jedoch höheres, Glied desselben hineingezogen, und die Unendlichkeit seines Wirkens nach der Weise eines menschlich vernünftigen Lebens beschrieben wird. Jedoch dieser Anthropomorphismus ist noch nicht verwerflich, wie wir mit Jacobi einräumen; er muß nur, namentlich im Gebiete der Wissenschaft, von vorn herein eingestanden, und nie für das gehalten werden, was er nicht ist, für das Wesen der Religion der Vernunft. Wir haben die Regel für den Gebrauch anthropomorphischer Vorstellungen von Gott oben, (Seite 23,) bestimmt angegeben, und halten es nicht für nöthig, diese hier noch weiter zu erläutern.

Dasjenige nun, worin wir uns hier von Jacobi unterscheiden, scheint uns etwas für die Religion durchaus unwesentliches zu seyn, nämlich ein Grad von logischer Pünktlichkeit im Gebrauche anthropomorphischer Bilder und Begriffe; und wir können uns dieß hier um so weniger zum Vorzuge, oder jenem zum Tadel anrechnen, je absichtlicher wir hier in der Sprache der Wissenschaft sprechen, Jacobi aber in der Sprache des Glaubens. In der That aber, wenn Jacobi sagt Seite 72: „Wer besaß je einen Freund, und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den Mann mit Namen;

der Mann mit Namen sey die Sache nicht," u. s. w. — so wollen wir dieses Gleichniß behutsam deuten. Der Mann mit Namen ist für den reinen Glauben der Vernunft nicht das Dogma von Gottes Wesen, sondern die Realität der unendlichen Beziehung, in welcher die Vernunft sich mit dem, was mehr als menschliche Vernunft ist, erkennet. Wir sagen: die Realität der übernatürlichen Vernunftbeziehung; und wir glauben, durch diese Worte, mit Hinzunahme alles früher Erörterten, keine neuen Mißverständnisse zu veranlassen. Gewiß hat der Mensch, welcher so an Gott glaubet und Gott so liebet, „die himmlische Gabe erhalten, außer sich zu lieben, erhaben zu lieben," (Seite 73.) Aber so gewiß es auch, (Seite 69,) „Abälard nicht war, den Heloise so erhaben liebte, der ihre zarte Seele bildete, verschönerte, ihr Flügel gab," — eben so gewiß ist auch der Gott, den wir anbeten im Geiste, „vor dem das Herz im Staube liegt, jubelt und anbetet," (Seite 61,) nicht der Gott, den der Mund nennet, und zu dem er die Liebe in eine „Liebe nach Eigenschaften," (S. 73,) umwandeln möchte. Daß diese Religion mehr als eine „Religion des freudigen Rechtthuns" (S. 117.) sey, bedarf keiner Beweise.

§. 8.

Der Glaube an Gott ist das Princip der Philosophie als Wissenschaft. Da nun der Glaube selbst über dem Gebiete der Wissenschaft liegt, so ist das Princip des philosophischen Wissens selbst unwissenschaftlich, und die Wissenschaft kann also aus sich selbst weder Anfang noch Ende nehmen.

Uiber die Consequenz dieser Sätze nach Jacobi's Prämissen kann kein Zweifel seyn. Wir fügen daher nur noch folgende Bestimmung hinzu:

§. 9.

Die auf dem Glauben beruhende Wissenschaft ist in ihren höchsten Beziehungen realistisch und dualistisch.

Auch hierüber nur ein Wort. Von dem Dualismus des Glaubens haben wir auf Veranlassung des 4. §. gesprochen; er könnte in einer andern Beziehung, (man sehe die oben S. 181 angeführte Stelle bei Jacobi Seite 35, Anm.) auch wohl ein dreifacher Glaube genannt werden, „an Gott, an die Natur und an den eignen Geist;" wiewohl die Bedeutung des Wortes dann fast zu sehr erweitert scheinen möchte.

Von dem Dualismus des Glaubens aber ist der Dualismus der Philosophie, wie wir oben a. a. O. bemerkt haben, wohl zu unterscheiden; und wenn auch Jacobi dieß nicht bestimmt genug thut, so halten wir es doch für nothwendig nach dem Geiste seiner Lehre. Die ganze Stelle Seite 160 fg., wo das Uibernatürliche und Natürliche als den ursprünglichen Gegensatz bildend genannt wird, scheint von dem Dualismus der Philosophie als Wissenschaft verstanden werden zu müssen. Denn erstlich ist das Natürliche für die Vernunft offenbar nicht Gegenstand des Glaubens in demselben Sinne, in welchem das Uibernatürliche es ist, sowohl in ihr als über ihr. Sodann hat auch die philosophische Wissenschaft, als solche, es nicht zu thun mit dem übernatürlichen Gegensatze des Uibernatürlichen in und über der Vernunft, eben darum, weil dieser Gegensatz selbst ein übernatürlicher, mithin zunächst Gegenstand des Glaubens ist. Der ursprüngliche Gegensatz im Wissen und für das Wissen ist vielmehr der des Erkennbaren (Natürlichen) selbst, und des Unerkennbaren, des Gegenstandes bloßer Idee, des Uibernatürlichen: Naturlehre und Gotteslehre, Physik und Theologie. Dieß nur zur Erläuterung einiger frühern Bemerkungen.

Den Realismus der Jacobischen Philosophie anlangend, so scheint hier weniger Mißdeutung zu besorgen zu seyn. Er ist kein Realismus des Verstandes, des Sinnes, oder der Erfahrung, sondern ein Realismus der Vernunft, der Idee. Die Idee würde freilich nur zu Idealismus führen können, wenn sie ihre Wurzel in dem Verstande hätte; das Gegentheil davon beweiset die psychologische Theorie der Idee, wie wir versucht haben sie zu entwickeln. Um der Art und Weise willen aber, wie die Idee in der Vernunft begründet ist und in dem Verstande ans Licht kömmt, möchten wir den Realismus der Jacobischen Philosophie am liebsten einen praktischen Realismus nennen; vergl. gegenwärtige Schrift, Seite 164. Was Jacobi über diesen Charakter seiner Ansichten Seite 104 — 110 sagt, verdient genau erwogen zu werden. Ohne Zweifel gehört er weder zu der Parthei der „ganz äußerlichen" noch der „ganz innerlichen" Philosophen. Er hält aber die Mitte zwischen beiden nur dadurch, daß er sich seiner Vernunft als seiner Vernunft bewußt bleibt vom „Alpha bis zum Omega seiner Rede," (Seite 12.) Nur wo die Selbsterkenntniß mit dem Bewußtseyn der Abhängigkeit endet, kann der Gottesglaube mit belebender Freiheit beginnen.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß unsre Worte über den verehrungswürdigen Mann von Niemand gedeutet werden mögen als Kunstrichterei. Wäre es uns blos um innere Uiberzeugung von dem Heiligen zu thun, so hätten wir schweigen dürfen. Aber Gegenstand unsrer Sorge ist auch die Wissenschaft des Heiligen, die Philosophie. Darum wollten wir reden, und darthun, wie das Bekenntniß dessen, was höher ist als selbst die Vernunft, gerechtfertiget werden möge nicht vor der Vernunft allein, sondern auch vor dem Verstande.

II.

Einige Bemerkungen zu des Verfassers „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele,“ in Beziehung auf einige bisher erschienene öffentliche Beurtheilungen dieser Schrift.

Die Recensionen des genannten Buches in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 1811, November, n. 184, in der Leipziger Literatur-Zeitung 1812, Januar, n. 17, und in der Jenaischen allgemeinen Literatur-Zeitung 1812, Februar, n. 28 und 29, haben den Verfasser überzeugt, daß einige Punkte und Lehren seiner Psychologie von ihm noch nicht mit der erforderlichen Klarheit, oder auch noch nicht auf die zweckmäßigste Art und Weise dargestellt worden sind. Da ihm

nun daran gelegen ist, das versprochene systematische Lehrbuch der Psychologie von wesentlichen Mängeln und Fehlern rein mitzutheilen; so benutzt er die Herausgabe der gegenwärtigen Schrift, um einige Behauptungen in der genannten frühern theils zu berichtigen theils zu erläutern.

Zuerst hat die Lehre von den Elementen des Geistes Anstoß gefunden, und selbst das Wort Element räth der Rec. in der Jen. a. L. Z. mit dem deutschen Worte Grundkraft oder Anlage zu vertauschen. Anlage nun kann das, was der Verf. unter Element versteht, nicht wohl genannt werden, weil dieses Wort unbestimmt und mehrdeutig ist, und man eben wissen will, worin die Anlage bestehe; (Unters. S. 45. fg.) Grundkraft zu sagen statt Element würde kein Bedenken seyn, wenn man sich nur über die nothwendige Duplicität dieser Grundkraft verstehen wollte, d. h. über die Unmöglichkeit, bei naturwissenschaftlicher Analyse, sowie jedes in der Erfahrung Gegebenen so auch der geistigen Thätigkeit, ein Einiges erstes ohne innern Gegensatz, als den Factor des actu Wirklichen, zu behaupten. Diese nothwendige Duplicität zu bezeichnen, schien nun die Mehrzahl, Elemente, passender, als die einfache Zahl, Grundkraft; und Grundkräfte zu nennen, war an-

derer Mißverständnisse wegen ebenfalls nicht rathsam.

Die Duplicität der Grundkraft selbst ist Sinn und Trieb genannt worden. Dieß geschah, um das Verhältniß der Vermögen, welche gewöhnlich mit jenen Worten bezeichnet werden, zu den darin liegenden Urfactoren ihrer Thätigkeit so nahe als möglich vor Augen zu stellen. Der Verf. hat gefunden, daß seine Recc., (Jen. a. L. Z. Seite 220 fg., Leipz. L. Z. Seite 113,) die zweifache Bedeutung jener Worte verwechselt haben. Neue Terminologie muß aber nicht eingeführt werden, wo sie nicht nothwendig ist. Der Verf. hat dieß in Hinsicht der genannten Ausdrücke selbst gefühlt, und sich ihrer daher schon in der gegenwärtigen Schrift, ehe jene Beurtheilungen erschienen waren, enthalten. Also nur Richtung und Bildung mögen die Grundfactoren der geistigen Thättigkeit heißen. Diese aber sind ohne Zweifel etwas anderes und mehr, als bloße Receptivität und Spontaneität. Sie sind beide Spontaneität; Receptivität kann nur das Verhältniß ausdrücken, in welchem sie zu dem für den Geist Aeußeren, (zu dem Dritten, Untersuch. S. 17,) stehen. Aus ihnen construirt sich jede einzelne Wirkung des Geistes in der Zeit, jeder Act irgend eines

Vermögens; und von der allmählichen Vervollkommnung beider hängt es ab, ob diese einzelnen Wirkungen zu der Bildungsstufe der Sinnlichkeit, der Verständigkeit oder der Vernünftigkeit gerechnet werden können.

Daß nun die Acte des Vorstellens und Begehrens aus einem Übergewichte des Elementes der Bildung oder der Richtung zu erklären seyen, wird leichter eingeräumt werden, wenn man sich die Vorstellung dieser Elemente als bloßer Factoren der geistigen Thätigkeit geläufiger gemacht haben wird. Eben durch das Mehr der Richtung in der augenblicklichen Handlung des Geistes erhält das Product den Charakter dieses Elementes, und wird ein eigentliches Begehren. (Denn Begehren heißt doch gewiß nicht, das Begehrte vorstellen, sondern eben nur, nach dem Punkte, den die innere Bildung fixiret, gerichtet seyn; womit dann oft bloße Vorstellungen des Begehrten abwechseln, vergl. Unterss. S. 235 fg.) Auf gleiche Weise durch das Mehr der Bildung in der augenblicklichen Handlung des Geistes erhält das Product den Charakter des bildenden Factors, und wird eigentliche Vorstellung. Ist dann auch der vorgestellte Gegenstand nicht räumlich gegenwärtig, wie beim Erinnern, so bleibt doch die Rich-

tung des Geistes nach ihm dieselbe; sowie auch die Nerven dabei gewiß, selbst fühlbarer Weise, in denselben Zustand versetzt werden, in welchem sie waren, als das Object sie körperlich afficirte.

Gegen die Lehre von dem Gleichgewichte der Elemente im Gefühle macht besonders der Rec. in der Jen. a. L. Z. Seite 222 fg. Bemerkungen, welche die Annahme eines Gefühlsvermögens überhaupt betreffen. Der Verf. giebt dem Rec. die Erklärung der Gefühle zu, nach welcher sie „nichts anders sind, als diejenigen „Regungen des Geistes, bei welchen es nicht zu „einem wirklichen Vorstellen oder Streben kömmt, „die aber entweder einem solchen vorausgehen „oder darauf folgen." Allein eben hiermit ist ja das Daseyn solcher vom Vorstellen und Begehren verschiedener Zustände, welche mithin Producte einer besondern Art und eines besondern Verhältnisses der innern Activität seyn müssen, zugestanden. Das Gefühlsvermögen ist also keinesweges eine leere Erdichtung, außer sofern alle, als einzeln vorhanden gedachte, Vermögen der Seele zu Erdichtungen werden können; und wenn kein alter Psycholog von einem besondern Gefühlsvermögen redet, so scheint dieß nur mangelhafte Beobachtung und Analyse der geistigen Thätigkeit zu beweisen, welche bei dem allgemeinen, weniger

logischen, Charakter der alten Philosophie und Wissenschaft überhaupt nicht eben befremdlich ist. Nun halte man jene „Regungen des Geistes" nur recht fest in der Beobachtung, ohne sie mit dem, was ihnen vorangeht oder auf sie folgt, zu verwechseln. Man wird finden, daß bei ihnen allerdings weder Richtung noch Bildung überwiege; — Gleichgewicht bedeutet nicht Ruhe, nicht völlige Indifferenz, also auch nicht Unfähigkeit augenblicklich wieder in ein Übergewicht nach der einen oder andern Seite auszuschlagen; — sondern das Übergewicht tritt eben dann ein, wenn das Gefühl, wegen seiner „Verwandtschaft mit dem Vorstellen oder Begehren," eine Vorstellung oder ein Begehren nach sich ziehet. So wird auch begreiflich, wie Gefühle, ungeachtet jenes Gleichgewichtes, uns in unsern Urtheilen und Handlungen bestimmen können.

Bedeutender, als diese Einwürfe, sind für den Verf. die Erinnerungen, welche ihm gegen die behauptete Einfachheit des Zeitlebens, nämlich daß jeder Augenblick desselben nur von Einem Producte der Grundfactoren erfüllt seyn könne, gemacht worden sind. Der Verf. nimmt keinen Anstand zu gestehen, daß er sich über diesen Punkt in den Untersuchungen über die Seele, namentlich Seite

23, 25, 131 fg., nicht befriedigend erklärt habe. Auch nach S. 18 fg. gewinnt es das Ansehen, als ob die behauptete Einfachheit nur aus dem Begriffe der Zeit, welche als solche das Außereinander-seyn ausschließet, gefolgert, und nicht zugleich auch als Thatsache aufgestellt und durch Analyse von Thatsachen bestätigt werden sollte. Dieß konnte aber keinesweges die Meinung seyn.

Um nun die hier obwaltenden Irrungen ohne zu weitläufige Discussionen aufzuhellen, wollen wir, wie auch schon in den Untersuchungen S. 21 fg., 133 u. a. geschehen ist, unterscheiden. Es ist nur geleugnet worden die gleichzeitige Mehrheit von Producten oder wirklichen Acten in der Seele, aber nicht die gleichzeitige Mannigfaltigkeit des Inhaltes oder der Beziehungen irgend eines einzelnen Productes. So wie nach der Theorie des Vfs. keine Seelenthätigkeit ohne die Duplicität der Grundfactoren oder Elemente gedacht werden kann, welche überall in reeller Vereinigung, folglich gleichzeitig wirken; so kann auch in jedem einzelnen Producte dieser Factoren eine unbestimmbare Vielheit ihrer Beziehungen Statt finden, ohne daß dadurch die Einheit des Productes selbst aufgehoben wird. Der Verf. hat gesagt: „die Seele ist, als Erschei„nung betrachtet, nie mehr, als sie eben

„thut;" (S. 25;) allein das, was sie jedesmal thut, kann in seiner Einheit und unbeschadet derselben eine sehr große Mannigfaltigkeit des Inhalts, (gleichsam der Bestandtheile jener Einheit,) mithin der Beziehungspunkte der innern Thätigkeit, enthalten So also z. B. bei einer musikalischen Harmonie wird allerdings die Uibereinstimmung wahrgenommen, aber nur nicht als Resultat aus der Vergleichung neben einander empfangener Schallstrahlen, sondern nur in der Totalität und Einheit des dadurch bewirkten psychischen Zustandes. Entsteht nun eine Dissonanz, so hebt diese die vorige Uibereinstimmung der Töne auch ihrer psychologischen Wirkung nach auf, und reizet dadurch die Elemente zu einer besondern Richtung auf das dissonirende Instrument. Dadurch entsteht oft eine besondere Vorstellung dieser Dissonanz, und während dieser verschwindet augenblicklich die innere Wahrnehmung der übrigen Harmonie, tritt aber auch augenblicklich wieder ein, wenn anders nicht besondere Umstände ein längeres ausschließliches Haften an dem vorhin gehörten Mißtone oder dessen körperlicher Ursache veranlassen. Es ist also wohl ganz richtig, zu sagen, die Seele müsse bei zusammengesetzten sinnlichen Affectionen auf alle einzelne Erregungspunkte der Anschauung

gleichzeitig gerichtet seyn; allein man hat diese Mannigfaltigkeit der innern Beziehung nur nicht für gleichzeitige Mannigfaltigkeit innerer Producte zu halten.

Eben so das Begehren, hat man dem Verf. eingewendet, ist mit gleichzeitiger Vorstellung des Begehrten verbunden, weil sonst die Begierde keinen Gegenstand hätte; und das Gefühl (z. B. beim Anschauen eines Gemähldes) gleichfalls, weil wir sonst dasjenige, was die Lust in uns erweckt, in dem Augenblicke der Lust selbst nicht wahrnehmen würden. Auch auf diese Erinnerungen glaubt der Verf. mit Hülfe der vorhin gemachten Unterscheidung befriedigend antworten zu können. Er bittet nur vorläufig Jeden, der diesen Gegenstand einer schärfern Untersuchung würdig achtet, es mit seiner Beobachtung selbst recht genau zu nehmen. Gewiß ist hier ein in der Psychologie noch gar wenig zur Sprache gebrachter Punkt. Jeder kennt den Satz und hält ihn für wahr, daß man nicht zweierlei auf einmal denken könne. Dennoch behauptet man, daß die Seele zweierlei auf einmal thun könne, z. B. vorstellen und begehren? So gar leicht sind die hierher gehörigen Thatsachen ohne Zweifel nicht zu beurtheilen.

Also

Also zunächst beim Begehren z. B. eines Apfels am Baume, besteht unleugbar die geistige Thätigkeit nicht in dem bloßen reinen Verlangen, d. h. sie hat nicht blos den einen Factor der Richtung, sondern das bildende Element ist zugleich mit beschäftiget, dadurch nämlich, daß der Punkt der Beziehung der Richtung als ein Objectives fixirt, festgehalten bleibt. Das Begehren ist also eine combinirte Thätigkeit aus Richtung und Bildung. Aber auch nicht mehr. Denn, — wir kehren jetzt die von den Recc. gemachte Einwendung gegen sie selbst, — wenn der Act des Begehrens, als solcher, eine vollständige Vorstellung des begehrten Objectes enthielte, so hörte er ja eben dadurch auf, etwas anders als bloße Vorstellung zu seyn, und das (vorgestellte) Object wäre in der Seele ohne Begierde. Es muß also, wird man sagen, zu der bloßen Vorstellung etwas hinzukommen, wodurch sie mehr als bloße Vorstellung wird, z. B. ein Begehren. Wir setzen hinzu: wenn dieses Hinzukommende von der Art seyn soll, daß man berechtigt wird, die Handlung des Geistes gar nicht mehr ein Vorstellen, sondern z. B. ein Begehren zu nennen; so ist es falsch, daß dasselbe blos hinzukomme zu der Vorstellung, denn dann würde die in Frage stehende Hand-

lung des Geistes im Wesentlichen ein Vorstellen bleiben, welches doch offenbar nicht der Fall ist. Im Gegentheile, das angeblich Hinzukommende zu der Vorstellung muß das wesentlich Neue oder Andere in dem Acte des Begehrens seyn, und die Vorstellung als solche muß, sofern nur wirklich begehrt wird, gleichsam in den Hintergrund treten. So ist es nun auch in der That. Der Apfel, den ich begehre, ist mir, während dieses Actes, nicht als vorgestelltes Object gegenwärtig, (dieß heißt, scharf bezeichnet, ich habe oder bilde keine Vorstellung von ihm, sofern ich von dem Verlangen darnach erfüllt bin,) sondern er ist mir gegenwärtig nur als innerlich fixirter Beziehungspunkt meiner Richtung. Will man dieß eine dunkle Vorstellung *) desselben nennen, so bemerken wir nur, daß diese dunkle Vorstellung

*) Es ist neuerdings wieder bei unterschiedlichen Veranlassungen aufmerksam darauf gemacht worden, daß das Reich der dunkeln Vorstellungen vorzüglich wichtig zur genauen und vollständigen Selbstkenntniß sey. Ganz mit Recht. Nur aber begnüge man sich nicht, von dunkeln Vorstellungen selbst wieder nur dunkle Vorstellungen zu haben; welches z. B. auch dann der Fall seyn würde, wenn man sie in jedem Falle für wirkliche, vollständige Vorstellungen, für Handlungen welche das innere Leben erfüllen, halten wollte.

gar keine wahre, eigentliche Vorstellung sey. Das quantitative Verhältniß der Elemente wechselt, seiner Natur nach, allaugenblicklich in der Seele, und die Schnelligkeit dieses Wechsels ist nicht zu berechnen. Eben darum aber täuschen wir uns bei der Beobachtung sehr oft, und nehmen einen Moment des bloßen Vorstellens, von welchem das Begehren ohne Zweifel sehr häufig unterbrochen wird, für einen Moment des eigentlichen Begehrens. Jedesmal aber a potiori fiat denominatio. Und nur a potiori kann die jedesmalige Handlung des Geistes benannt werden, weil immer zwei Factoren die Einheit derselben bewirken, — zwei Factoren, welche nach unserm Sprachgebrauche entgegengesetzte Pole haben, und dadurch die Aufgabe des gesammten Zeitlebens schon in ihrem ersten Keime unentwickelt enthalten.

Uiber das beim Gefühle der Lust oder der Unlust concurrirende Vorstellen können wir uns nicht anders erklären. Zugestanden wird, daß, Freude fühlen, nicht heiße vorstellen daß oder worüber man sich freue. Die Vorstellung erscheint daher auch hier nur als fixirter Beziehungspunkt des innern Zustandes. Aber Freude fühlen heißt auch nicht, das uns angenehm afficirende Object be-

gehren; so wenig als Trauern bedeutet, etwas verabscheuen. Mithin sind im Gefühle beide Factoren der innern Activität gegenseitig gebunden, es zeigt sich auf keiner Seite ein Uibergewicht. Man versetze sich nur ganz in den Zustand des regen, vollen Gefühles. In diesem verschwinden alle Objecte, als solche, sowie dem Vertieften alle äußern Gegenstände nicht mehr da sind, obwohl seine Sinne unaufhörlich von ihnen erregt werden.

Es scheint in der That, als ob man dieser Lehre nur dadurch entgehen könne, daß man das Daseyn der geistigen Elemente selbst leugne. Wir erwarten, ob und wie dieß geschehen werde. Allein man würde damit in Widerstreit gerathen theils mit den Erfordernissen naturwissenschaftlicher Analyse überhaupt, theils insbesondre, wenn man mit Einem Elemente als Einer in sich ununterscheidbaren Grundkraft auszureichen gedächte, mit dem Geiste der dynamischen Ansicht der Dinge, das heißt, mit der richtig erkannten Natur der analysirenden Denkkraft selbst. Die bisher dem Verf. mitgetheilten Bemerkungen über seine Schrift veranlassen ihn nicht, diesen Punkt jetzt näher zu beleuchten.

Eine andre Einwendung aber, welche dem Verf. gegen die vorhin erörterte zeitliche Einfachheit der geistigen Thätigkeit von Freundes Hand mitgetheilt worden ist, dürfte verdienen hier erwähnt zu werden, um vielleicht zu mehrseitiger Prüfung des Gegenstandes Anlaß zu geben. Sie lautet wie folget.

„Die gleichzeitige Mehrheit von Seelenthätigkeiten ist geleugnet worden, weil daraus folgen würde, daß die Seele räumlich wirke, dieses aber der unmittelbaren Erfahrung widerstreitet. Allein gleichzeitige Mehrheit der Thätigkeiten ist darum noch nicht eine Mehrheit außer einander, oder im Raume geschieden. Der Spiegel reflectirt das Licht, auch während er z. B. fällt; er übt also Schwerkraft und Reaction gegen das Licht gleichzeitig, und nicht an getrennten Stellen; er wirkt zugleich im Fallen elektrisch gegen die Luft, ist er von Stahl, magnetisch gegen die Erdpole; er übt in sich durch Cohärenz, was ihn zu diesem festen Körper constituirt, chemisch, was ihn zum Körper von dieser bestimmten Qualität macht u. s. w., und dieß alles offenbar in jedem Punkte zugleich. — Eben so die Luft giebt gleichzeitig, und jede Stelle in ihr continuirlich die Gesammtheit der Töne, welche sie

fortpflanzt, jeden in seiner Besonderheit, Eigenthümlichkeit, Geschiedenheit; und in derselben Zeit giebt dieselbe Luft in gleicher Geschiedenheit alles Mannigfaltige der Lichtthätigkeit durch sich hindurch; in derselben Zeit und in denselben Theilen, bis zum unendlich Kleinsten, ist sie erwärmt, schwer, feucht u. s. w., und es ist unmöglich, diese gleichzeitig verschiedenen Wirkungen als vertheilt in einzelne Raumtheile zu denken. — Mithin hat gleichzeitige Mehrheit von Thätigkeiten die räumliche Geschiedenheit derselben nicht zur Folge. Die Seele kann also wohl mehreres zugleich thun, ohne deshalb ein Raumleben zu führen. Die Vorstellung von ihr wird überhaupt widernatürlich beengt, wenn sie, als Zeitleben, nur wie Eine continuirliche Reihe von Actionen beschrieben wird."

Auf diese interessanten Bemerkungen erwiedert der Verf. folgendes.

Die aufgestellten physikalischen Thatsachen sind im allgemeinen richtig. Es fragt sich nur, worin jedesmal die gleichzeitige Mehrheit der Thätigkeiten bestehe, und wo sie eigentlich geschehe.

Der Spiegel reflectirt das Licht nicht ausschließlich in irgend einem seiner Theile, auch

nicht ausschließlich in seiner ganzen Oberfläche, sondern nur von jedem Punkte der Oberfläche aus, nach jedem äußeren Punkte möglicher Wahrnehmung des gebrochenen Lichtes hin. Eben so die Cohärenz übt jeder Theil desselben nicht für sich, sondern nur mit einem andern. Die Luft pflanzt mehrere Töne fort und läßt das Licht durch sich hindurch, von Ort zu Ort; sie ist zugleich schwer, nicht ausschließlich in ihren Theilen, sondern in der Richtung derselben nach, oder in ihrem Verhältnisse zu dem Centrum der Erde. Und so in allen übrigen Fällen. Hieraus ergiebt sich zunächst, daß die gleichzeitige Mehrheit der Thätigkeiten in jedem räumlichen Punkte eine Mannigfaltigkeit der objectiven Beziehung (Wechselwirkung) jedes Punktes, und nicht eigentlich eine in ihm eingeschlossene Mehrheit heterogener Acte sey. Jeder Punkt steht gleichzeitig in unendlichen objectiven Verhältnissen, und was er Mehreres zugleich wirkt, wirkt er auf den Raum hin, in welchem jene Verhältnisse befestigt sind. Man kann nicht sagen, daß eine jener Wirkungen in ihm ausschließlich oder allein geschehe; man kann eben so wenig sagen, daß die Summe jener Wirkungen in irgend einem einzelnen Punkte als Summe von Einzelnheiten verbor-

gen liege. Sie ist Summe und wird zur Summe nur durch die reelle Beziehung mit reell getrennten Punkten des Raumes außer jenem Punkte. Der so mannigfaltig hin wirkende Punkt selbst aber ist nicht als der isolirt schwere, und zugleich als der isolirt reflectirende, und zugleich als der isolirt cohärirende rc. zu betrachten; sondern er ist die Totalität und Einheit aller jener von ihm nur ausgehenden Wirkungen. Er ist eine Welt in sich, (vergl. oben Seite 34 fg.) wofür die Sprache kein besonderes Wort hat, welche nicht die Einheit der Lebensfülle, sondern nur die empirische Geschiedenheit ihrer einzelnen Strahlen und Richtungen bezeichnet.

Von der Seele nun haben wir die gleichzeitige Mannigfaltigkeit der Beziehungen ihrer Thätigkeit zugestanden, jedoch mit der gleichen Einschränkung, daß diese Mannigfaltigkeit nicht eine Mehrheit gleichzeitiger, in ihr gleichsam isolirt befestigter, Acte sey, sondern daß der Act und Zustand der Seele dann, (z. B. beim Anblick einer Landschaft, beim Hören einer Harmonie,) in der Totalität und subjectiven Einheit dessen bestehe, was die Folge der empfangenen Sensationen seyn kann. In so weit nun wäre das Verhältniß der wirken-

den Seele dem Verhältnisse eines räumlich wirkenden Punktes gleich. Aber es findet sich hier noch ein bedeutender Unterschied.

Die gleichzeitig mannigfache Thätigkeit zwischen dem räumlichen Punkte und der Unendlichkeit außer ihm geht nicht blos auf ihn ein, (als wodurch eben die in ihm verjüngte Welteinheit bestimmt ist,) sondern sie geht auch, in besonderen Wirkungen erscheinend, (als Schwere, Reflexion des Lichtes, Cohärenz u. s. w.) von ihm aus. Das Letztere nun ist der wesentliche Charakter seines räumlichen Daseyns, seiner räumlichen Wirkung. Der Punkt irgend eines Körpers ist nicht dadurch räumlich, daß er selbst ausgedehnt ist, nicht als Atom, nicht atomistischer Weise; sondern lediglich dadurch, daß seine einzelne, ausgeschiedene Wirkung nicht in ihm vollbracht wird, sondern zwischen ihm und einem andern Punkte. Dieß verhält sich nun in der Seele anders. Hier geschehen zwar die Affectionen der Sinne gleichzeitig von mehreren Punkten der Außenwelt aus nach ihr hin, (der subjective Punkt für die Coincidenz jener Affectionen ist das physiologische, räumliche Seelenorgan;) allein die Rückwirkungen der Seele erfolgen nicht, wie dort, zwischen

ihr und ihren Objecten, d. h. nicht auf oder in dem räumlichen Wege von dem subjectiven bis zu dem objectiven Punkte, sondern sie erfolgen in der Seele allein. Das innere Vernehmen einer musikalischen Harmonie ist kein Echo der empfangenen Schallstrahlen, sondern was das Wort sagt, ein Vernehmen der Einheit derselben blos im Innern.

Sollte nun dieses Vernehmen eine getrennte Mehrheit wirklicher Geistesacte, als Summe von Einzelnheiten und nicht beschlossen in Einer Einheit, enthalten oder nur zulassen, so würden erstlich zu diesen gleichzeitig verschiedenen Producten entweder auch verschiedene Factoren (Elemente) aufgezeigt werden müssen, (z. B. andre Factoren der Vorstellung, andre der Begierde, und bei gleichzeitiger Mehrheit von Vorstellungen besondere Factoren für jede einzelne,) von welchen die Beobachtung und Analyse nichts lehret; oder dieselben Factoren müßten sich zu gleicher Zeit in reel-verschiedener Productivität befinden, welches eben so unmöglich ist, als daß Jemand zugleich vergnügt und traurig sey. In der äußern Natur fällt diese Schwierigkeit theils dadurch weg, daß man ohne Anstoß für jede gleichzeitige Mehrheit von Wirkungen besondere Kräfte als Factoren der

Erscheinung annehmen kann, z. B. Schwerkraft für die eine Wirkung, Cohäsionskraft für die andre, Lichtaction für eine dritte ꝛc.; theils dadurch, daß jede einzelne Wirkung, wie wir gezeigt haben, in den Raum tritt, daß hieß, daß sie nur innerhalb getrennter Punkte, gleichsam zwischen ihnen, nicht in einer innerlich bleibenden Einheit des Productes wie bei der Seele, vollbracht wurde. — Und eben wegen dieses In-sich-Lebens der Seele, welches kein In-sich der Abstraction oder Reflexion, sondern nur die eigenthümliche Beschaffenheit des innern Sinnes ist, würde man auch, bei der Behauptung daß die Seele mehr als Eines auf einmal thue, der Nothwendigkeit mehrere Seelen im Menschen anzunehmen, nicht entgehen können. Denn wir halten alle dafür, daß nur Eine Seele in uns sey, blos wegen der continuirlichen Einheit des innern Sinnes oder des unmittelbaren Bewußtseyns. Diese aber wäre unmöglich, wenn mehrere Acte gleichsam parallel neben einander in dem inneren Leben fortliefen; ja es wäre dann kein rein inneres, kein bloßes Zeitleben mehr in uns. Darin eben bestand die Eigenthümlichkeit äußerer Natur, daß sie eines Beharrens in innerer (zum Bewußtseyn und zur Selbstheit führender) Einheit weder bedurfte noch fähig war.

Die Seele also, als Seele, wirkt niemals eigentlich aus sich hinaus, ihre Wirkungen erfolgen nicht zwischen ihr und einem reell objectiven Punkte ihrer Beziehung. Alle Wirkungen von der Seele aus nach der Raumwelt hin geschehen durch den Körper, (z. B. wenn wir nach einem Orte hingehen, das Auge nach einem andern Orte richten, zugleich ein Gespräch fortsetzen, mit der Hand eine Blume brechen u. dergleichen;) in diesen Wirkungen herrscht eine andre Art von Mannigfaltigkeit als in der Seele, nämlich eine Mannigfaltigkeit reell geschiedener Producte, und an dieser hat die Seele nur successiven, nie gleichzeitigen Antheil, vergl. die Untersuchungen Seite 245 fg 269 fg. Eben dadurch aber scheidet sich das Zeitleben von der äußern Natur, und die innere Mannigfaltigkeit in irgend einem Zustande des Zeitlebens kann nie eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit wirklicher Acte werden. Für die Seele bleibt in jedem beliebigen Augenblicke nur die Totalität und Einheit Eines Zustandes; und wenn aus dieser Totalität irgend ein besonderer Act sich entwickeln oder hervortreten soll, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß die vorige Totalität, als solche, augenblicklich cessirt und verschwindet. Bei concertirenden Instrumenten also hören wir in irgend einem Augen-

blicke allerdings den Einklang aller zugleich fallenden Töne, und ein geübtes Ohr wird sogar die einzelnen harmonirenden Töne ohne Mühe unterscheiden. Allein diese Unterscheidung, (sowie bei eintretender Dissonanz die Angabe, welches Instrument gefehlt habe,) ist nicht das Werk desselben Augenblickes, welcher von dem Hören des Einklanges (oder Mißklanges) erfüllt wurde, sondern eines folgenden; und während dieses letzten Augenblickes, in welchen die genannte Unterscheidung fällt, kann die mit der Melodie fortgehende Harmonie nicht wahrgenommen werden, sondern sie wird wegen der anderswohin gerichteten Aufmersamkeit überhört, und daher der Zusammenhang des Ganzen, wenn er vorher unbekannt war, desto leichter vergessen.

Nächst der Lehre von den Elementen des Zeitlebens und der Einfachheit ihres Zusammenwirkens war die von den Bildungsstufen des Geistes, oder von dem Vermögen der Perfectibilität und dessen Graden, für eine der wichtigsten in den Untersuchungen über die Seele erklärt worden. Es scheint eben nicht nöthig, nach den in vorstehender Schrift gegebenen Erläuterungen noch mehr zur Rechtfertigung der dort zuerst entwickelten Ansicht beizubringen. Hoffentlich werden

sich die Leser beider immer vollständiger mit dem Sinne befreunden, in welchem wir das Vermögen der Perfectibilität von den Vermögen der Activität unterschieden, und insbesondre von der Vernunft behauptet haben, daß sie kein Vermögen besonderer Activität unter eigenthümlicher Form sey. Es ist aber nicht genug, den Sinn eines solchen Satzes zu verstehen, sondern man muß auch seiner Wahrheit gewiß seyn. Dieses aber kann ein Jeder nur dadurch werden, daß er sich möglichst klare innere Anschauung verschaffet von den entgegengesetzten Richtungspunkten geistiger Thätigkeit überhaupt, den gemeinsten, (sinnlichen,) und den höchsten, (vernünftigen.) Wir haben diese Richtungspunkte, objectiv vorgestellt wie es empirischer Naturwissenschaft gemäß ist, die Pole des Zeitlebens genannt. Dieß ist gemißbilliget worden, in der Meinung es seyen dieß nur fremde Federn, durch deren Gebrauch die Darstellung nur einen Empfehlungsbrief mehr für gewisse Leser erhalten solle. Woher das? Unter der großen Anzahl modern philosophischer Kunstwörter ist schwerlich eines glücklicher gewählt, als das der Polarität, innerhalb eigentlicher Naturwissenschaft; und die Meisten von denen, welche es verwerfen, thuen es aus Mangel an Kenntniß des ächt

dynamischen Systemes, worüber wir freilich nicht glaubten uns in jener Schrift weitläufiger, als es §. 2. und gelegentlich an andern Orten geschehen ist, verbreiten zu müssen. Allerdings aber haben die Psychologen nöthig, mehr Physik zu studiren, um ihrer Wissenschaft zu genügen; so wie die Physiker (und Physiologen) sich vertrauter mit der Natur des Geistes machen müssen, um nicht das Recht des einen oder andern Gebietes zu verletzen. Es giebt nur zwei Naturwissenschaften; je mehr beide immer parallel laufen und Hand in Hand fortschreiten, desto sicherer bleiben sie der idealen Vereinigung durch Philosophie, welche jetzt etwas zu voreilig unter dem Titel Naturphilosophie als bereits erfunden und vollendet angepriesen wird.

Ob man sich um dieser Aeußerung willen wieder befugt glauben werde, von dem Verf. zu sagen, es blicke aus seinem Buche ein Theil des neuesten Idealismus hervor, muß abgewartet werden. Antwort darauf ertheilt die vorstehende Schrift genüglich. So wenig der Verf. dem zugethan ist, was gewöhnlich neuester Idealismus genannt wird, so sehr scheinen ihm doch diejenigen Unrecht zu haben, welche so gar leicht mit seiner Widerlegung fertig werden. Es wird sich Gele-

genheit finden, darüber mit mehrerem zu sprechen.

Einige andre Bemerkungen in den oben genannten Recensionen, sowie die Erinnerungen des sehr achtungswürdigen Beurtheilers in den Marburger theolog. Annalen, Februar 181 bleiben jetzt unerwähnt; allein sie werden nicht unberücksichtiget bleiben bei der Ausarbeitung der systematischen Naturlehre des Geistes, welche der Verf. nun nicht länger verzögern wird, als ihm seine geringere Muße nothwendig, und die Nat·r eines solchen Werkes zur Pflicht macht.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Weiss, Christian,

Von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange Nebst Beilagen

Leipzig 1812

Ph.sp. 935 c

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044743-2